Lexis

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

e-ISSN 2724-1564

Num. 41 – Fasc. 1 Giugno 2023

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

e-ISSN 2724-1564

Sommario

ARTICOLI

URL https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni4/riviste/lexis-journal/2023/1/
DOI http://doi.org/10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01

RECENSIONI

Articoli

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Evils Full of *atē*: Sophocles, *Antigone* 1-6

Marco Catrambone
Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia

Abstract The article proposes two solutions for the textually controversial incipit of Sophocles' *Antigone*. In line 4, the corrupt οὔτ' ἄτης ἄτερ can be emended to οὔτ' ἄτης πλέων, an almost forgotten correction once tentatively proposed by Campbell. In lines 2-3, the syntax of Antigone's question appears sound. Firstly, ὁποῖον οὐχὶ νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ; in line 3 is a question governed by ἆρ' οἶσθ', with subject understood (Ζεύς). Secondly, ὅ τι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν in line 2 is a pre-posed topicalized clause, with verb understood (τελεῖ or ἐστί), offering the background information from which the ὁποῖον-question takes its cue.

Keywords Sophocles. Antigone. Textual criticism. Word order. Incipits.

Peer review

Submitted 2022-10-07
Accepted 2023-03-29
Published 2023-03-04

Open access

Citation Catambrone, M. (2023). "Evils Full of *atē*: Sophocles, *Antigone* 1-6". *Lexis*, 41 (n.s.), 1, 7-34.

1 A Vexed Incipit

ὦ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα
ἆρ' οἶσθ' ὅ τι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν
ὁποῖον οὐχὶ νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ;
οὐδὲν γὰρ οὔτ' ἀλγεινὸν οὔτ' †ἄτης ἄτερ†
οὔτ' αἰσχρὸν οὔτ' ἄτιμόν ἐσθ', ὁποῖον οὐ 5
τῶν σῶν τε κἀμῶν οὐκ ὄπωπ' ἐγὼ κακῶν.

The five lines[1] following the title-character's memorable incipit[2] in *Antigone* are often called the worst *crux* in the extant Sophocles (Renehan 1992, 335). The general sense of Antigone's words is sufficiently clear: "Did not the two of us experience all sorts of god-sent evils coming from Oedipus? There is nothing painful, ruinous, shameful, or dishonouring that I have not seen of my evils and yours". Although hyperbolically and tautologically, lines 2-6 aptly introduce the new issue, still ignored by Ismene: Creon's κήρυγμα forbidding the burial of Polynices (7-10).

The sequence is afflicted by two major problems, which will be addressed in the present contribution: (1) the obscure ἄτης ἄτερ in 4; (2) the meaning and syntax of Antigone's question in 2-3.

2 The *Crux* of ἄτης ἄτερ (l. 4)

In a sentence exceptionally crowded with negatives (Austin 2006, 113-14), the phrase οὔτ' ἄτης ἄτερ communicates the opposite of what is required by the surrounding adjectives. The anomaly was noticed by Didymus of Alexandria (schol. Soph. *Ant.* 4-5; text from Xenis 2021, 40):

> Δίδυμός φησιν ὅτι ἐν τούτοις τὸ "ἄτης ἄτερ" ἐναντίως συντέτακται τοῖς συμφραζομένοις· λέγει γὰρ οὕτως, "οὐδὲν γάρ ἐστιν οὔτε ἀλγεινὸν οὔτε ἀτηρὸν οὔτε αἰσχρὸν ὃ οὐκ ἔχομεν ἡμεῖς", "ἄτης ἄτερ" δέ ἐστι τὸ "ἀγαθόν".

This study was completed within the project "Ambiguity and Politeness in Sophocles" directed by Luigi Battezzato and funded by Scuola Normale Superiore: it draws on material from my doctoral dissertation on politeness strategies in Sophocles' rapid dialogues (Catrambone 2019). I am grateful to Luigi Battezzato and Donald Mastronarde for their comments on earlier drafts.

1 Text of the MSS. Sophocles is cited from Finglass 2011; 2007; 2018 (*Ajax*, *Electra* and *Oedipus Tyrannus*) and Ll-J/W (*Antigone*, *Trachiniae*, *Philoctetes*, *Oedipus Coloneus*), Aeschylus from West 1998, tragic fragments from *TrGF*, all other texts from the editions recorded in the *TLG*.

2 See Jebb 1888, 8; Steiner 1984, 206-10; Griffith 1999, 120; Rutherford 2012, 71-2, Catrambone 2019, 431-2.

In the paraphrase given by the scholiast, ἄτης ἄτερ is replaced with ἀτηρόν, an attractive (cf. Aesch. *Ag.* 1484, *Eum.* 1007) but metrically impossible solution, which no emendation can successfully restore.[3] Brunck (1786-89, 2: 407) proposes the unattested ἀτήριον, assuming its existence from couples of adjectives such as ἀλιτηρός-ἀλιτήριος, ἔντοπος-ἐντόπιος, ἐπώνυμος-ἐπωνύμιος, etc.[4] But there is no safe ground to print it. The same applies to Dindorf's οὔτ' ἀτήσιμον, another conjecture restoring a non-existent (and linguistically ill-construed) cognate of ἄτη.[5]

Defenders of οὔτ' ἄτης ἄτερ unconvincingly assume that the οὔτε preceding ἄτης ἄτερ must have negative force, in contrast to all other οὔτε in this passage, which merely resume οὐδέν (thus Hermann).[6] This forces us to accept the counterintuitive conclusion that Sophocles meant the opposite (οὔτ' οὐκ ἄτης ἄτερ) of what he wrote (οὔτ' ἄτης ἄτερ).[7] Emendations restoring a different negative than οὔτ' before ἄτης ἄτερ (e.g. οὐ δ', οὐδ' or οὐκ) ruin the repetition of οὔτε to no avail.[8] Different attempts have been made to defend the *paradosis*, i.e. (1) by considering ἄτερ as an adverb (= χωρίς, ἑκάς, etc.),[9] (2) by construing ἄτης ἄτερ ("away from ruin") strictly with οὔτ' αἰσχρόν οὔτ'

3 See οὔτ' ἀτηρὸν αὖ (Brunck; αὖ is the wrong adverb), οὔτ' ἀτηρὸν ἕν (Vauvilliers 1781, 2: 43; οὔτ' ἕν not equivalent to οὐδέν), οὔτ' ἀτηρὸν ὧδ' (Hartung 1850, 26; misplaced emphasis on ἀτηρόν), οὔτ' ἀτήρ' ἅπερ (Semitelos 1887, 95; a plural would be oddly inserted amid singular forms), οὔτ' ἀτηρὸν οὔτ' | ἄτιμον οὔτ' οὖν αἰσχρὸν (Blaydes 1859, 448; οὖν illogical).

4 Griffith 1999, 121 dubiously supports ἀτήριον on account of Sophocles' fondness for -ήριος adjectives (*contra*, Chantraine 1933, 43-5 notes a lower frequency than Aeschylus and Euripides) and the relevance of ἄτη (equally restored by other emendations).

5 Dindorf 1867, 17: ἀτήσιμος should supposedly derive from non-existent *ἄτησις. See also οὔτ' ἀτηφόρον (Blaydes 1859, 448).

6 See Erfurdt, Hermann 1830, 14-15: "nihil laetabile, nec sine flagitio, neque quod non esset turpe atque inhonestum, vidi". But (1) οὔτ' ἀλγεινόν ("laetabile") and οὔτ' αἰσχρόν ("quod non esset turpe") are inconsistently translated; (2) οὐδέν … ἐσθ' ὁποῖον … οὐ, in which οὐδέν … οὐ cannot cancel each other, is removed.

7 Similar objections apply to the proposals made by Schütz 1890, 202-6 (strong punctuation after ἄτερ, with οὔτ' … οὔτ' in 4 taken as οὐκ … οὐδ'), Coulon 1939, 13-15 (οὔτ' is wrongly placed by Sophocles, but would have gone unnoticed except by the attentive reader), Mazon 1951, 11-12 (Sophocles, forced to avoid οὔτ' οὐκ, opted for οὔτ' without noticing its different force).

8 See οὐ δ' Ἄτης ἄτερ (Vauvilliers 1781, 2: 43), οὐδ' ἄτης ἄτερ (Maas in Bruhn 1913, 50, approved by Kamerbeek 1978, 38), οὐκ ἄτης ἄτερ (Kranz 1913, 304-6).

9 Thus Triclinius, paraphrasing οὔτ' ἄτης ἄτερ as (1) οὔτ' ἄτης ἄτερ ὄν or (2) οὔτ' ἄτης ἄτερ ἐστίν (cf. also Schneidewin 1849, 34: "nihil nec triste nec aerumnosi abest quicquam"). Neither (1) nor (2) can however be extracted from the Greek, and (2) would even require explicit ἐστί.

e-ISSN 2724-1564

ἄτιμον;[10] (3) by taking οὐτ' ἄτης ἄτερ as parenthetical.[11] All three rest on questionable linguistic grounds, whereas the emphatic polysyndeton marked by οὔτε definitely suggests that all four items in Antigone's list should be understood as syntactically coordinated.[12] The most perceptive defence of the *paradosis* is probably the one offered by Austin (2006, 108-13):[13] having (correctly) discarded the unlikely hypothesis of a slip by the playwright himself,[14] Austin assumes that line 4 οὐδὲν γὰρ οὔτ' ἀλγεινὸν οὔτ' ἄτης ἄτερ included a polar expression ("there is nothing, either painful or without disaster"), in which the second element (οὔτ' ἄτης ἄτερ) is "not a genuine alternative, but a foil, added for the contrast, to put maximum weight and emphasis on the first" (Austin 2006, 112). Austin compares Ismene's replies at 11-12 ἐμοὶ μὲν οὐδεὶς μῦθος, Ἀντιγόνη, φίλων | οὔθ' ἡδὺς οὔτ' ἀλγεινὸς ἵκετ' and 16-17 οὐδὲν οἶδ' ὑπέρτερον, | οὔτ' εὐτυχοῦσα μᾶλλον οὔτ' ἀτωμένη, as well as Eur. *Ion* 1350 ἔχει δέ μοι τί κέρδος ἢ τίνα βλάβην;, Soph. *Ant.* 1108-9 ἴτ', ἴτ' ὀπάονες, | οἵ τ' ὄντες οἵ τ' ἀπόντες, *El.* 305-6 τὰς οὔσας τέ μου | καὶ τὰς ἀπούσας ἐλπίδας διέφθορεν. But a vital difference exists between all these parallels and *Ant.* 4-5: in all other examples, the polar expression occurs in isolation so that its identification is very quick and transparent; in the *Antigone* passage, by contrast, the polar expression would be part of a longer list of negative qualifications, all connected to the relative ὁποῖον … οὐκ ὄπωπ' ἐγὼ κακῶν in 5-6. Accepting Austin's text, Antigone would say that "there is nothing painful or good [i.e. without disaster] […] that I have not seen of my evils and yours" – a rather illogical and meaningless statement.

Emendation is required. Since ἄτη is central to the play,[15] any correction that removes it will hardly do.[16] The same applies to emendations replacing ἄτη with stems of similar spelling, e.g. οὔτ' ἀτημελές

10 Thus Seidler (in Erfurdt, Hermann 1830, 11-12): "nihil enim nec triste, nec absque noxa [or "neque culpa vacans": Zehlicke 1826, 17] vel turpe vel ignominiosum est". But no guilt is at stake for the sisters or Oedipus.

11 Thus Boeckh 1843, 3: "Denn nichts ist schmerzlich, nichts – des unheilvollen Gräuls nicht zu gedenken – nichts entehrend, schimpflich nichts, was ich in deiner Noth und meiner nicht gesehn". But one would have to take οὔτ' not with ἄτης ἄτερ but as proleptic to οὔτ' αἰσχρόν. Wecklein's punctuation (1878, 7), οὐδὲν γὰρ ὧδ' ἀλγεινὸν οὐδ' – ἄτης ἄτερ – | οὔτ' αἰσχρὸν […], is artificial.

12 Schwab 2010, a forceful defence of Seidler's interpretation, fails to respond to this objection.

13 Elaborating on Könnecke 1916, 642-6.

14 See the remarks in Jebb 1888, 244.

15 12 occurrences in the play in addition to this passage. On *atē* in *Antigone*, see especially Cairns 2013, 2014a.

16 See e.g. οὔτ' ἄγης ἄτερ (Coray in Lévesque 1795, 3: 261; Wunder 1846, 6), οὔτ' ἄκους ἄτερ (Ast 1804, 529; Welcker 1861, 310-12). Full list in Jebb 1888, 246, on numbers 2 and 4-5.

(Müller 1967, 29).[17] Among those emendations retaining ἄτη,[18] the best two are owed to Porson and Hermann. Porson (1815, 218) proposes οὔτ' ἄτης ἔχον, assuming that a supralinear gloss ἀτηρ̀ (= ἀτηρόν) displaced ἔχον but was later corrupted to ἄτερ.[19] However, in the parallels cited in support of Porson's view – Soph. *OT* 709 μάθ' οὕνεκ' ἔστι σοι | βρότειον οὐδὲν μαντικῆς ἔχον τέχνης, Pl. *Phdr.* 244e (ἡ μανία) ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον – and in other potential *loci similes*,[20] the relation between the genitive and its head noun is of active (often desirable) possession, which clearly does not work for ἄτη. Furthermore, the use of the genitive implies *incomplete* participation to ἄτη, which would be inconsistent and anti-climactic within Antigone's utterance at 4-6.

Hermann proposes οὔτ' ἄτης γέμον ("replete with ruin"), recorded in Ll-J/W's OCT apparatus.[21] Although γέμον goes nearer the truth, the parallels for γέμω + genitive do not support Hermann's conjecture:[22] in all examples, the noun governing γέμω is an individual or collective host or container (i.e. a person, a city, a ship, a temple, a vase, etc.) passively suffering the effects of the content with

---

17 Neither of the two proposed translations – "neglected" and "neglectful" – fits the context, however. See also οὔτ' ἀτάσθαλον, "reckless" (Brunck: unattested outside epic and Ionic texts), ἀάατον (Johnson 1746, 2: 166; it means "insuperable": cf. Apoll. Soph. 1.14-17 Bekker, citing *Od.* 21.91 and 22.5).

18 A few produce bad Greek or wrong content: οὔτ' ἄτης ἅπερ (Sallier 1751, 66; Bothe 1827, 8-9) restores an unparalleled partitive genitive while also introducing a plural amid singulars (οὔτ' ἄτης ὅπερ, proposed by Bergk 1858, lxviii, solves only the latter problem); οὔτ' ἄτης ἄπο (Heath 1762, 2: 43) leaves the meaning of the *paradosis* unaffected; οὔτ' ἄτης μέτα (Anonymous Londinensis 1722) wrongly adds a comitative nuance; οὔτ' ἄτης πέρα (Wecklein 1869, 50) is unparalleled (δεινὰ καὶ πέρα δεινῶν in Dem. 54.11, D.H. 7.43.2, etc. is different) and, like οὔτ' ἄτης, ἄταρ (Ellis 1893, 37-8), ruins the accumulation of οὔτε (Ellis also leaves ἄτης hanging). Changing ἄτης and ἄτερ solves nothing: οὔτ' ἄτην φέρον (Brunck) and οὔτ' ἄτην ἄγον (Donaldson 1848, 133-4) inappropriately replace the abstract ἄτη with the material factors producing it; οὔτ' ἄτῃ σαγέν, "loaded with ruin" (Musgrave 1800, 1: 456) restores a non-existent aorist passive (attested is only ἐσάχθην).

19 Jebb 1888, 243 challenged Porson on the ground that marginal glosses were not in use in the earlier Alexandrian Age. But advances in the field of papirology make this view obsolete: see McNamee 2007.

20 See *LSJ* s.v. II.2.b, listing examples of εὖ (καλῶς, ὑγιεινῶς, etc.) ἔχειν + non-partitive genitives ("be well off for a thing"); see further Diggle 1981, 35; Moorhouse 1982, 57, 74.

21 The problem is not discussed in Ll-J/W, *So.*, but Hermann's γέμον is accepted in Lloyd-Jones 1994, 2: 4.

22 See Aesch. *Ag.* 613 ὁ κόμπος, τῆς ἀληθείας γέμων, 1012 δόμος | πημονᾶς (or πλησμονᾶς) γέμων, Soph. *OT* 4 πόλις […] θυμιαμάτων γέμει, Soph. *Phil.* 876 ἀλλ' εὐγενὴς γὰρ ἡ φύσις κἀξ εὐγενῶν, | ὦ τέκνον, ἡ σή, πάντα ταῦτ' ἐν εὐχερεῖ | ἔθου, βοῆς τε καὶ δυσοσμίας γέμων, fr. 275.6 αἱ δὲ λήκυθοι | μύρου γέμουσι, Eur. *Andr.* 1093 ὁρᾶτε τοῦτον, ὃς διαστείχει θεοῦ | χρυσοῦ γέμοντα γύαλα, *HF* 1245 γέμω κακῶν, fr. 106 γέμουσαν κύματος θεοσπόρου, 627.2 εἰσὶ διφθέραι μελεγγραφεῖς | πολλῶν γέμουσαι Λοξίου γηρυμάτων, 689.3 ὄμμα γὰρ πυρὸς γέμεις, 781.48 φλόγα μὲν οὐχ ὁρῶ πυρός, | γέμοντα δ' οἶκον μέλανος ἔνδοθεν καπνοῦ. See also Bacchyl. 2.4, Hdt. 8.118.2 (+ ὥστε and genitive absolute), Thuc. 7.25.2, Hermipp. fr. 5.2 K.-A., Ar. *Plut.* 811, Men. fr. 691 K.-A. etc.

e-ISSN 2724-1564

which it is filled (regularly expressed in the genitive). But Antigone did not face anything that was suffering from ἄτη: she met ἄτη itself.

Recent proposals assume larger corruptions and add more problems. Dawe, after initial hesitation (Dawe 1979, 1985 *app. crit. ad locc.*: "nulla emendatio arridet"),[23] emends (1996, 2) οὔτ' … οὔτ' … at 4 to οὐκ … οὐδ' … (making line 4 a free-standing sentence) and deletes 5 ("genuinum versum expulisse videtur"). The corrections lack justification, and the second half of 5 is unassailable. Willink (2000, 662-5 = 2010, 307-10) defends ἄτης ἄτερ,[24] but variously corrects 4-5 as οὐδὲν γὰρ οὖν ἀλγεινὸν οὐδ' ἄτης ἄτερ, | οὐδ' αἰσχρὸν οὔτ' (οὐδ' Kovacs) ἄτιμον, ἔσθ' ὁποῖον οὐ | […] οὐκ ὄπωπ' ἐγώ. No parallel is given for (οὐδέν …) οὐδ' … οὐδ' … οὐδ' … οὔτ', and the text introduces a pedantic explanation of Antigone's evils: "painful, *hence* ruinous, *yet neither* shameful *nor* dishonouring".

Though neither ἔχον nor γέμον are acceptable, Porson's and Hermann's minimalist approach seems recommendable. As Didymus rightly saw, ἄτης ἄτερ is something of a polar error probably caused by the high number of negatives in the sentence. All that needs replacement is, therefore, ἄτερ.

A plausible restoration is οὐτ' ἄτης πλέων: "There is nothing painful, or full of *atē*, or shameful, or dishonourable, that I have not seen of my woes and yours". It was firstly proposed by Campbell, yet tentatively and with no justification whatsoever (1879-81, 1: 460: "Qy. ἄτης πλέων?"). The adjective πλέων provides the requisite meaning, restores appropriate linguistic register, and produces a distinctively "tragic" wording. 21 out of the 25 examples of πλέως in tragedy occur with abstract genitives denoting emotions, mental dispositions, or other conditions: see Aesch. *Pers.* 603, *PV* 696, Eur. *Med.* 263, 903, *Her.* 473, *El.* 25 (φόβου), Eur. *Alc.* 727, Soph. *El.* 607 (ἀναιδείας), *PV* 42 (θράσους), 953 (φρονήματος), Soph. *Aj.* 1112 (πόνου), *Ant.* 726 (ἐπιστήμης), Eur. *Ion* 601 (ψόγου), Eur. *Hel.* 745 (ψευδῶν), Soph. *Phil.* 39 (νοσηλείας), 1074 (οἴκτου), Eur. *Ba.* 449 (θαυμάτων), Eur. *Ba.* 456 (πόθου), Soph. *OC* 1162 (ὄγκου). Especially relevant are Soph. *Aj.* 745 ταῦτ' ἐστὶ τἄπη μωρίας πολλῆς πλέα and 1150 ἐγὼ δέ γ' ἄνδρ' ὄπωπα μωρίας πλέων, in which μωρία ("delusion") comes close to ἄτη ("harm", "calamity").[25] In all but two examples πλέως occurs, as here, at line ending.

23 Dawe, *STS* 3: 99 calls both this ἄτερ and the one at Eur. *Erechtheus* fr. 360.44 "mysterious".

24 See also Agosto 2018, 970-2, proposing οὖσ' ἄτης ἄτερ, which impossibly inserts a concessive feminine participle οὖσα (i.e. Antigone) into a sentence with neuter subject and predicates.

25 Cairns 2012 and Sommerstein 2013 emphasise "harm" as the core meaning of ἄτη in Homer and Aeschylus respectively. As Cairns 2014a, 37 notes, while in Homer and Aeschylus *atē* denotes "a particular kind of harm, mental impairment, that causes further harm to a person's life", this meaning is not usual in the corpus of Sophocles and

e-ISSN 2724-1564

Items qualifiable as πλέως include people (*PV* 42, 696, Soph. *Aj.* 1150, *Ant.* 721, *El.* 607, *Phil.* 1074, Eur. *Med.* 263, 903, *Her.* 473, *Ba.* 449), speeches (*PV* 953, Soph. *Aj.* 745, *OC* 1162, Eur. *Hel.* 745), old age (Eur. *Alc.* 727), households (Soph. *El.* 1405), cities (Eur. *Ion* 601), rags (Soph. *Phil.* 39), hairlocks (Eur. *Ba.* 456) and (most importantly) circumstances: see Aesch. *Pers.* 603 ἐμοὶ γὰρ ἤδη πάντα μὲν φόβου πλέα, Eur. *El.* 25 ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦτ' ἦν φόβου πολλοῦ πλέων. At Soph. *Aj.* 307, καὶ πλῆρες ἄτης ὡς διοπτεύει στέγος, | παίσας κάρα 'θώυξεν, the genitive ἄτης is governed by πλήρης, a synonym of πλέως (Ajax sees the hut "full of disaster").

The phrase οὔτ' ἄτης πλέων may have been erroneously paraphrased as ἄτης ἄτερ ("without ruin") regardless of the broader context, and ἄτης ἄτερ may have subsequently displaced the correct reading ἄτης πλέων, giving rise to the incorrect οὔτ' ἄτης ἄτερ. The adjective ἀτηρόν cited in the scholium may well have been a suitable paraphrase for the original ἄτης πλέων. Thus restored, *Ant.* 4-6 closely mirror *OT* 1283-5: νῦν δὲ τῇδε θἠμέρᾳ | στεναγμός, ἄτη, θάνατος, αἰσχύνη, κακῶν | ὅσ' ἐστὶ πάντων ὀνόματ', οὐδέν ἐστ' ἀπόν.

3 The Syntax and Meaning of Antigone's Question (ll. 2-3)

The general meaning of these lines is, once again, clear enough: "Is there any evil stemming from Oedipus that we have not experienced in our lives?". The matter of contention is how syntax conveys this content. Two minor issues need advance clarification:

1. τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν. This is commonly referred to the evils unintentionally caused by Oedipus' birth, which range from the parricide of Laius to the mutual slaughter of Eteocles and Polynices (thus e.g. Jebb 1888, 9). Dawe (*STS* 3: 99) nevertheless replaces the suspicious ἀπ' with ἐπ' ("the ills that were current *in the time of Oedipus*"; original emphasis), but the change is unpromising. Kovacs (1992, 11), in his attempt to replace the transmitted Ζεύς with 'Ερινύν, unnecessarily restricts τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν to Oedipus' curse upon his sons. Agosto (2018, 959-63) goes a step further, taking τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν as κακῶν τῶν ἀπ' Οἰδίπου ("the evils coming from the <sons> of Oedipus") – which produces impossible syntax.[26] The vulgate

Euripides, in which the term denotes "states of affairs (harm, ruin) rather than states of mind (delusion)".

26 See also Earle 1903, 3, who however prints τοῖς ἀπ' Οἰδίπου at 2 and refers κακῶν to ὁποῖον.

interpretation is superior:[27] τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν may allude to the summary of Oedipus' κακά given at Aesch. *Sept.* 778-91.

2. νῷν ἔτι ζώσαιν. *Schol. Soph. Ant.* 2 Xenis, Jebb (1888, 9) and others[28] take it as dative, an assumption corroborated by the usage pattern of τελέω.[29] Many others, including Ll-J/W,[30] favour the genitive absolute, yet with inconclusive arguments:[31] Müller (1967, 29) takes the genitive ἔτι ζώσαιν to imply that the sisters cannot survive any longer and Antigone is ready to die, but this meaning cannot be inferred from the Greek. Dawe (*STS* 3: 99) condemns the whole phrase, demanding for a clear contrast between the sisters and the earlier generations, which Kovacs (1992, 10-11) dubiously identifies with the one between the *surviving* sisters (ἔτι ζώσαιν = "not yet dead") and all other *deceased* members of Oedipus' lineage.[32] But no comparison between the living and the dead is at stake: 2-6 only make clear that the sisters have been spectators to all their family's disasters.

A far more serious problem concerns the syntax of 2-3. The paraphrase and interpretation of the passage given by schol. Soph. *Ant.* 2 (Xenis 2021, 40) are unclear:

> τὸ "ὅ τι" ἀντὶ τοῦ "ὅ". ὁ δὲ νοῦς· "ἆρά γέ ἐστι ⟨τι⟩ τῶν ἀπ' Οἰδίποδος κακῶν, ὁποῖον οὐχὶ ὁ Ζεὺς ἔτι ζώσαις ἡμῖν τελεῖ;" ὡς εἰ ἔλεγεν "ἆρα ἔχει τι ὁ Ζεὺς τούτων τῶν κακῶν μεῖζον ποιῆσαι εἰς ἡμᾶς;" εἶπεν δὲ διττῶς, πρῶτον μὲν "ὅ τι" ἔπειτα δὲ "ὁποῖον", ἀρκοῦντος θατέρου.

27 Jebb 1888, 9 cites Soph. *Phil.* 1088 λύπας τᾶς ἀπ' ἐμοῦ, to which add *OT* 417 ἀμφιπλὴξ μητρός τε κἀπὸ τοῦ πατρὸς … δεινοποὺς ἀρά, *El.* 100, 1464, *OC* 1628. See further Moorhouse 1982, 100.

28 See Hermann in Erfurdt, Hermann 1830, 12; Campbell 1879-81, 1: 459; Agosto 2018, 961 fn. 13.

29 See (with Zeus) *Od.* 2.34, 15.112, Alc. fr. 361 Voigt, Pind. *Isth.* 6.42, Aesch. *Pers.* 225, *Ag.* 1487-8 τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται;, *Ch.* 385, Soph. *Phil.* 1381, *OC* 648, Eur. *IT* 464, but datives are ubiquitous.

30 See Schaefer 1818, 515; Zehlicke 1826, 11; Seidler in Erfurdt, Hermann 1830, 12; Wex 1829-31, 1: 97; Boeckh 1843, 209; Ll-J/W, *So.* 115 ("in our lifetime"); Lloyd-Jones 1994, 2: 5 ("while we still live").

31 (1) Since Zeus cannot fulfil anything for the dead, it would be superfluous to say that he does so *for people who are alive*; (2) with the dative, Zeus would be blamed for the sufferings he has inflicted, whereas with the genitive the issue would be one of chronological coincidence. *Contra*, note that (1) the redundancy of ζώσαιν is unremarkable (see e.g. 515 ὁ κατθανὼν νέκυς) and (2) Antigone does not challenge Zeus' power, but merely complains for the disadvantages (5 τῶν σῶν τε κἀμῶν … κακῶν) resulting from the accomplishment of his will (3 τελεῖ).

32 Another wrong reason for emending Ζεύς to Ἐρινύν (see below).

The words τὸ "ὅ τι" ἀντὶ τοῦ "ὅ" imply that ὅ τι is being taken as a relative indefinite, whereas εἶπεν δὲ διττῶς, πρῶτον μὲν "ὅ τι" ἔπειτα δὲ "ὁποῖον" entails that ὅ τι and ὁποῖον are grammatically analogous (i.e. relative or, more likely, interrogative).

Brunck (1786-89, 2: 407) takes ὅ τι to be interrogative and ὁποῖον to be relative, but his translation "ecquid nosti calamitatum ab Oedipo ortarum, quod nobis in vita non adhuc conficiat Jupiter?" circumvents the difficulty that Ζεύς must be the subject of both ὅτι … κακῶν and ὁποῖον … τελεῖ.[33]

Hermann (in Erfurdt, Hermann 1830, 9-10) writes ὅ τι as ὅτι (conjunction) and assumes that two constructions have been mixed here: he compares Soph. *OT* 1401-3 ἆρά μου μέμνησθ' ὅτι | οἷ' ἔργα δράσας ὗμιν εἶτα δεῦρ' ἰὼν | ὁποῖ' ἔπρασσον αὖθις, but recent editors of the play now reasonably print ἔτι for ὅτι.[34] The main obstacle to Hermann's interpretation is that ὅτι and ὁποῖον cannot introduce the same subordinate clause. Wunder (1846, 5) tries to remove the problem by taking ὁποῖον οὐχί as a vivid substitute for οὐδέν, and Zehlicke (1826, 7-11) adds that ὅτι is a pleonasm and that ὅτι lost its semantic autonomy when occurring in the stock phrase οἶδα ὅτι/ὡς.[35] Parallels are however unsatisfactory.[36]

Boeckh (1843, 206-9),[37] followed by many scholars,[38] takes ὁποῖον οὐχί ("of what kind not…?"), the indirect form of ποῖον οὐχί, as equivalent to ὁποιονοῦν ("whatever", "of any kind"). But indirect interrogatives never replace direct forms in the given parallels, and none features ποῖος or ὁποῖος.[39] It is equally impractical to take ὁποῖον as

33 Brown 1987, 21, following Brunck, translates "Do you know of any evil, among those which stem from Oedipus, that Zeus is not bringing to pass …". But in the note *ad loc.* he endorses Jebb's explanation (see below).

34 Thus Ll-J/W 175; Finglass 2018, 591. Even if ὅτι were correct, οἷα and ὁποῖα ought better to be taken as exclamatory (Boeckh 1843, 207).

35 Cf. Erfurdt, Hermann 1830, 11: "nec tamen falsum erit ὅτι, immo aliquantum praestare videtur, praesertim quum usitatissimum sit interpositum mediae orationi οἶσθ' ὅτι".

36 See Soph. *Ant.* 276 and 758 (parenthetical οἶδ'/ἴσθ' ὅτι); Soph. *Ant.* 1063, OT 848, *Phil.* 253, 567, *OC* 1583 (ὡς + subordinate clauses). Further refutation in Bonitz 1857, 13-14.

37 See Boeckh 1843, 5: "Weisst du, dass Zeus der Leiden uns von Oedipus *keins* unvollendet schon bei unserm Leben lasst?".

38 Campbell 1879-81, 1: 459; Coulon 1939, 9-11; Kamerbeek 1978, 37-8 (though Kamerbeek prefers ὅ τι). Schneidewin 1854, 35-6 later accepts this view, comparing Pl. *Mx.* 244b, Andoc. 1.5.29 (though both passages feature ὡς … οἷα).

39 See Dem. 18.48 εἶτ' ἐλαυνομένων καὶ ὑβριζομένων καὶ τί κακὸν οὐχὶ πασχόντων, [Dem.] 47.43 δεομένων τούτων ἁπάντων καὶ ἱκετευόντων καὶ τίνα οὐ προσπεμπόντων;, Eur. *Pho.* 878-9 ἁγὼ τί οὐ δρῶν, ποῖα δ' οὐ λέγων ἔπη | ἐς ἔχθος ἦλθον παισὶ τοῖσιν Οἰδίπου;, Soph. *OC* 1133-5 πῶς σ' ἂν ἄθλιος γεγὼς | θιγεῖν θελήσαιμ' ἀνδρὸς ᾧ τίς οὐκ ἔνι | κηλὶς κακῶν ξύνοικος;, Soph. fr. 959.4 ὅπου τίς ὄρνις οὐχὶ κλαγγάνει;. *OC* 1133-5 is the only passage that features a question within a question, though the two are clearly ordered and separated within the sentence. In *Ant.* 2-3, the expectation of a yes/no

direct interrogative (unattested in tragedy) and therefore ὁποῖον οὐχί as parenthetical,[40] for three reasons: (1) τελεῖ lacks an object (it cannot be ὁποῖον), (2) the structure of 2-6 requires οὐχί to modify τελεῖ, (3) the syntactical properties of ὁποιονοῦν cannot be transferred *tout court* to ὁποῖον οὐχί, even if semantic overlap existed.[41]

Seidler restores ὅ τι, arguing for an emphatic double question.[42] Parallels include τίς πόθεν...; (*Il.* 21.150, *Od.* 1.170, etc.), πῶς τί τοῦτο...; (Pl. *Tht.* 146d5, 208e11, *Sph.* 261e3, *Plt.* 297c5, *Ti.* 22b6), and Eur. *Hel.* 873 τί τἀμὰ πῶς ἔχει θεσπίσματα; (Diggle adds a question mark before θεσπίσματα, taking πῶς ἔχει; as parenthetical), 1559 πῶς ἐκ τίνος νέως ... ἥκετε;, *Her.* 661-2 ἀτὰρ τί χώρᾳ τῇδε προσβαλὼν πόδα | ποῦ νῦν ἄπεστι; *Alc.* 213 ἰὼ Ζεῦ, τίς ἂν πᾷ πόρος κακῶν γένοιτο ...;, *IA* 356 τίνα <δὲ> πόρον εὕρω πόθεν;, and Soph. *Ant.* 401 ἄγεις δὲ τήνδε τῷ τρόπῳ πόθεν λαβών;. In all cases, however, direct interrogatives are involved (which better motivates vividness),[43] and the two questions are always of different nature. At *Ant.* 2-3, by contrast, ὅ τι and ὁποῖον should introduce two indirect questions with identical meaning.[44]

A modified version of Seidler's view, firstly proposed by Schneidewin,[45] assumes that Antigone begins with ἆρ' οἶσθ' ὅ τι Ζεὺς οὐ τελεῖ; and then shifts to ἆρ' οἶσθ' ὁποῖον οὐχὶ (Ζεὺς) τελεῖ; out of excitement. Differently from Seidler's interpretation, ὁποῖον would here repeat and amplify ὅ τι as a "steigernde Anapher".[46] Schwab

question ἆρ' οἶσθ' ὅτι ...; is confusingly frustrated by ὁποῖον οὐχί, which would turn it into an open question.

40 Boeckh 1843, 208-9 apparently does so, comparing the (rare) substitution of ὅπως for πῶς and of ὁπότερος for πότερος in direct questions (see Heindorf 1802, 25).

41 Kvičala 1864, 413 takes ὁποῖον as attribute of ὅ τι, "whatever it may be", but the parallels – Pl. *Ti.* 86b (ὁπότερον), *Resp.* 509a (ὁπότερον), *Hipp. mai.* 282d (ἧστινος), Xen. *Oec.* 8.19 (ὁποῖα) – indicate that some other word (e.g. a copula) would be needed to produce this meaning.

42 "Ubi enim cum vi quadam interrogatur, Graeci non raro et in recta et in obliqua oratione binas ponunt voces interrogativas sine copula" (Seidler in Erfurdt, Hermann 1830, 10). The view is endorsed by Wex 1829-31, 1: 95-6; Reisig in Wex 1829-31, 2: 67; Hartung 1850, 26.

43 The single example in *oratio obliqua* offered by Seidler – Soph. *Ant.* 1341-3 σέ τ' αὖ τάνδ', ὤμοι μέλεος, οὐδ' ἔχω ὅπᾳ | πρὸς πότερον ἴδω, πᾷ κλιθῶ – is invalid: ὅπᾳ (wrongly added under the influence of following πᾷ) ruins the dochmiac sequence and must therefore be deleted (thus Seidler 1811, 54, followed by all subsequent editors).

44 See further Zehlicke 1826, 2-7.

45 Schneidewin 1849, 33-4. Even if rejected by its proponent (in 1854), the explanation is accepted by Lehrs 1862, 299-300; Kaibel 1897, 11 fn. 1; Uhle 1905, 8; Jäkel 1961, 38; Griffith 1999, 120 (though he also considers Jebb's view: see below); Austin 2006, 109-10.

46 Zinsmeister (1914) assumes anaphora, too, but he takes both ὁποῖον and ὅ τι as relative: this requires mentally supplying τι before ὅ τι – an unlikely possibility for an audience, since they would more easily understand ὅ τι as indefinite.

e-ISSN 2724-1564

(2006) forcefully defends this view,[47] but he has no parallels to offer.[48]

Lastly, Bonitz, Jebb and others[49] defend the transmitted text with ὅ τι by assuming a nominal construction ὅ τι (ἐστίν) ὁποῖον introducing Ζεύς … οὐχί … τελεῖ, with ὅ τι interrogative and ὁποῖον relative: "Do you know what [ὅ τι = τί] of the evils stemming from Oedipus is that Zeus does not fulfil for us while we are still alive?". For the omission of ἐστί, Bonitz cites Thuc. 3.39.7 τίνα οἴεσθε ὅντινα οὐ βραχείᾳ προφάσει ἀποστήσεσθαι…; and 3.46.2 ἐκείνως δὲ τίνα οἴεσθε ἥντινα οὐκ ἄμεινον μὲν ἢ νῦν παρασκευάσεσθαι, to which one may add Soph. *Ichneutae* fr. 314.333 ἴσθι τὸν δα[ί]μον', ὅστις ποθ' [i.e. ἐστίν] ὅς | ταῦτ' ἐτεχνάσατο – οὐκ ἄλλος ἐστὶν κλ[οπεὺς] | ἄντ' ἐκείνου. In all three passages, however, the relative and its antecedent stand close to each other, which makes the mental supplement of ἐστί much easier. Conversely, Ζεύς, the subject of ὁποῖον οὐχί … τελεῖ;, stands outside the clause boundaries and seems equally to belong to ὅ τι … τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν.

Jebb (1888, 8-9) provides a lengthy justification for his proposal, but his attempt to explain the twisted syntax can be judged unsuccessful:

> In the indirect form, it is simplest to say οὐκ οἶδ' ὅ τι οὐ τελεῖ; and we certainly could not say, οὐκ οἶδ' ὅ τι [ἐστὶν] ὁποῖον οὐ τελεῖ, if ὅ τι came immediately before ὁποῖον. Here, however, the separation of ὅ τι from ὁποῖον by Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν makes a vital difference. The sentence begins as if it were to be, ἆρ' οἶσθ' ὅ τι Ζεὺς οὐ τελεῖ; But when, after an interval, ὁποῖον comes in, the Greek hearer would think of the direct form, τί ὁποῖον οὐ τελεῖ; and so his ear would not be offended. This, too, suggests the answer to the objection that Ζεύς ought to follow ὁποῖον. Certainly, Eur. *I.A.* 525, οὐκ ἔστ' 'Οδυσσεὺς ὅ τι σὲ κἀμὲ πημανεῖ, would be parallel only if here we had ἆρ' οἶσθα, Ζεύς (without ὅ τι). Nor could we have (e.g.) ἆρ' οἶσθ' ἥτις Ζεὺς τῶν νόσων ὁποῖαν οὐ τελεῖ; But, since ὅ τι might be *acc.*, Ζεύς seems to follow it naturally; and when, afterwards, the sentence takes a shape which makes ὅ τι *nom.*, the ear does not return on Ζεύς as on a misplaced word, because the whole is felt as = τί Ζεὺς ὁποῖον οὐ τελεῖ;.

47 Schwab's supporting arguments – intonation, cross-linguistic differences, inclination of Ancient Greek toward pleonasm, metrical constraints, the need for pathos, scholars' rigidity in matters of Sophocles' syntax – do not counter the objections.

48 On this weakness, see Rijksbaron in Willink 2000, 666 [= 2010, 311] fn. 19. I was unable to find parallels for τίς + ποῖος occurring within the same question. Further refutation in Bonitz 1857, 16-17.

49 See Bonitz 1857, 17; Wolff and Bellermann 1885, 11-12; Jebb 1888, 8-9, 241; Dawe, *STS* 3: 99 (on his second thoughts, see below).

e-ISSN 2724-1564

As Jebb admits, if ὅ τι and ὁποῖον were contiguous, one or the other would suffice. But the fact that ὅ τι *might* be accusative does not make Ζεύς "follow it naturally". Indeed, the intertwining of Ζεύς … κακῶν prevents the identification of the nominal construction ὅ τι (ἐστί) ὁποῖον,[50] which in turn obliges any reader or audience to revise the initial hypothesis that ὅ τι is accusative. Budelmann (2000, 49 fn. 1) nevertheless accepts Jebb's reconstruction, listing *Ant.* 2-3 among those examples of what he calls "changes of direction", in which "one or more words are left without construction" – a form of anacoluthon, though Jebb's interpretation requires no such thing: in the potential parallels, however, either the syntactical shift is more transparent, or the aborted sentence is resumed by *verbatim* repetition.[51]

A substantial number of emendations were advanced in nineteenth-century scholarship (Blaydes alone produced fourteen) to smooth the syntax. None of these proposals is, however, persuasive. Easier corrections of ὅ τι leave the hyperbaton of Ζεύς unresolved and/or add more problems.[52] Corrections of ὁποῖον are of quite various kinds. Blaydes proposes ἢ ποῖον (which restores two questions fully inconsistent with 4-6) or τὸ λοιπόν ("for the future"; but ὅπωπ' in 6 shows that Antigone refers to the past).[53] Dindorf (1867, 17) replaces ὁποῖον with the participle ἐλλεῖπον ("which of the evils from Oedipus that remains"), comparing 584-5 ἄτας | οὐδὲν ἐλλείπει γενεᾶς ἐπὶ πλῆθος ἕρπον: Müller (1967, 28-9) supports ἐλλεῖπον with the argument that Antigone's death would thus be alluded at both 2-3 and 584-5. Toti (2012, 18-28) similarly proposes ἐπεῖγον, "which of the evils from Oedipus that hastens (to fulfil itself)", interpreting ὅ τι … ἐπεῖγον as a kind of personification. But a participle governed by interrogative ὅ τι is unparalleled. Agosto (2018, 964-6) restores ὁμοῖον, making it a modifier of νῷν ἔτι ζώσαιν ("on us *alike*"), but (1)

50 See the references cited in Schwab 2006, 27 fn. 33.

51 *Tr.* 1233-6 (hanging τίς γάρ ποθ' at 1233, resumed by 1235 τίς ταῦτ' ἂν … ἕλοιτο;), 1238-9 (hanging ἀνήρ, followed by ὡς ἔοικεν + infinitive), *OT* 60-1 (hanging νοσοῦντες, shift from personal to impersonal construction), 159-63 (hanging κεκλόμενος, shift from third to first person; Ll-J/W remove it by accepting Blaydes' αἰτῶ at 163), 758-62 (ἀγροὺς without preposition, resumed in κἀπὶ … νομάς), *Phil.* 497-9 (change of subject), 547-52 (shift from personal to impersonal construction; Reiske's πλέω for πλέων at 547, accepted by Ll-J/W, removes it).

52 See ἆρ' οἶσθά τι (Bothe 1827, 7-8), ἆρ' οἶσθά γ' ὅ and ἆρ' ἔστ' ἔτι (Blaydes). Meineke's ἆρ' οἶσθα δή (1861, 2-3) solves the hyperbaton, but wrongly introduces δή, unattested with ἆρα (*teste* Denniston 1954) and not amenable to either evidential or emphatic/affirmative function.

53 Further proposals by Blaydes questionably assume that ὁποῖον should be a gloss to ὅ τι: (1) τοῦ πατρὸς (a superfluous qualification for Οἰδίπου); (2) ὕψιστος (a superfluous attribute of Zeus); (3) τῶνδ' οὐδέν (deictic pronoun misplaced); (4) οὐδὲν τάχ' (which produces a mismatch between question and answer). The rewriting ἆρ' οἶσθ' ὅ τι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν | μέλλει τὸ λοιπὸν νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖν; further complicates matters.

ὁμοῖον is unparalleled in Sophocles,[54] (2) the equal status of the sisters as victims of Oedipus' κακά is already sufficiently conveyed by the duals νῷν ... ζώσαιν.

Some scholars restore ἐστί. Blaydes (1859, 447-8) and Paley (1882, 16-17) propose ἆρ' οἶσθ' ὅτι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν | οὐκ ἔσθ' ὁποῖον οὐχὶ νῷν ζώσαιν τελεῖ;.[55] But this removes the essential ἔτι (which could hardly have displaced οὐκ ἔσθ'), making 2-3 too similar to 4-6.[56] Schmidt (1880, i-iv) suggests ἆρ' ἔσθ' ὅ τι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν | ἔοικεν οὐχὶ νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖν;, but this produces an inappropriately hedging tone on Antigone's part (see ἔοικεν), in contrast to her bold style throughout the scene.

Transpositions are equally unhelpful. Heimsoeth's rewriting (1865, 1: 211) ἆρ' οἶσθά πού τι τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν | ὁποῖον οὐ Ζεὺς νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ; requires the transposition of Ζεύς and several emendations, but the hedging που resulting from this text is out of place in Antigone's utterance; Blaydes' ἆρ' οἶσθα τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν ὅτι | Ζεὺς οὐδὲν οὐχὶ νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ; and ἆρ' οἶσθ' ὁποῖον τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν | Ζεὺς οὐχὶ μέλλει νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖν; require too many changes without providing any convincing account of how the confusion originated. Nauck (in Schneidewin and Nauck 1886, 156) emends to ἆρ' οἶσθ' ὅ τι Ζεὺς νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ | ὁποῖον οὐχὶ τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν;: this gives rise to a rather different question ("What evils does Zeus send to us that do not come from Oedipus?") that fails to match Antigone's answer.

Ll-J/W (*So.* 115) dismiss earlier proposals and initially print ἆρ' οἶσθ' ὅ τι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν – | ἆ, ποῖον οὐχὶ νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ;. This requires line-ending aposiopesis plus Antigone's self-resumption via the interjection ἆ: "Do you know what Zeus of the evils coming from Oedipus ... ah, which one does not he fulfil for us who are still alive?". Following harsh criticism by reviewers,[57] Ll-J/W (*ST* 66-7) change ὅ τι to ὅτι,[58] which replaces the annoying similarity between the aborted and the revised question with an even sharper anacoluthon: Antigone now starts with a yes/no question, "Do you know that Zeus fulfils all sorts of evils?", and ends with a yes/no-question, "Do you know which evil Zeus does not fulfil?".

54 At 586, Seidler's deletion of ὁμοῖον should be accepted to fix responsion (see Ll-J/W, *So.* 128-9, with references). Sophocles normally uses ὁμοίως (8×).

55 Other attempts by Blaydes are even less felicitous, i.e. οὐκ ἔσθ' ὁποῖον νῷν ἔτ' οὐ ζώσαιν τελεῖ; and οὐκ ἔστιν ὅ τι νῷν οὐκ ἔτι ζώσαιν τελεῖ;, implying "to us who are *no longer* alive" (or οὐ wrongly placed).

56 This is probably why Paley deletes 4-6.

57 See Brown 1991, 325, Dawe 2002-03, 8 = 2007, 354 and the reviewers cited in Ll-J/W, *ST* 66 (an exception is Renehan 1992, 362).

58 The earlier proposal is imputed to "carelessness".

Serious problems undermine Ll-J/W's solution, including some inconsistencies in translation and punctuation not properly addressed by the editors:

1. a single ἆ in iambic contexts is attested at Soph. *OT* 1147 ἆ, μὴ κόλαζε, πρέσβυ, τόνδ', *Phil.* 1300 ἆ, μηδαμῶς, μή, πρὸς θεῶν, μὴ 'φῇς βέλος, Eur. *Alc.* 526 ἆ, μὴ πρόκλαι' ἄκοιτιν, ἐς τότ' ἀμβαλοῦ, *HF* 629 ἆ, οἵδ' οὐκ ἀφιᾶσ' ἀλλ' ἀνάπτονται πέπλων | τοσῷδε μᾶλλον, *Hel.* 445 ἆ, μὴ πρόσειε χεῖρα μηδ' ὤθει βίᾳ, *Ba.* 810 ἆ | βούλῃ σφ' ἐν ὄρεσι συγκαθημένας ἰδεῖν;, Aristoph. *Ran.* 759 ἆ, *Plut.* 127 ἆ, μὴ λέγ', ὦ πόνηρε, ταῦτ'.[59]
   In all but one example ἆ occurs sentence-initially and in turn-beginning position.[60] A partial exception is Eur. *HF* 629, in which ἆ occurs sentence-initially yet not at turn-beginning: in this passage, ἆ nevertheless marks a new move by Heracles, who is trying to stop his children from holding on to his garments after trying unsuccessfully to persuade them to enter the house. In *Ant.* 3, the usage of ἆ would be quite different: the interjection would occur in mid-sentence and without the nuance of reproof it invariably has in the parallels given above, all of which consist of prohibitions introduced by μή;[61]
2. printing ὅ τι, identical duplicates would be made of a single question, producing unnatural hesitation on Antigone's part ("What of the evils from Oedipus does Zeus … Which evils does not he fulfil?");[62] printing ὅτι, it would be unclear which question Antigone is aborting ("Do you know that Zeus of the evils from Oedipus … [does what?]", which provides an additional argument against the resulting aposiopesis (see below).[63] The problems are not remedied by Lloyd-Jones' translation "Are you aware that Zeus… ah, which of the evils that come from Oedipus is he not accomplishing while we

59 See Nordgren 2015, 96-100, with references (for a full inventory of the occurrences see 211-12). At Aesch. *Ag.* 1087 ἆ ποῖ ποτ' ἤγαγές με; πρὸς ποίαν στέγην;, the interjection occurs sentence-initially (though not turn-initially) at the beginning of an iambic trimeter following Cassandra's lyrics (1085-6 *ba ba* | *ba doch*).

60 Further occurrences are introduced by conjecture at [Eur.] *Rh.* 687 ἆ· φίλιον ἄνδρα μὴ θένῃς (Musgrave; ἆ ἆ *vel* ἄ ἄ *codd.*) and Eur. *Hipp.* 503 ἆ μή σε πρὸς θεῶν … | πέρα προβῇς τῶνδ' (Nauck; καὶ μή γε *fere codd.*) and *Ion* 361 ἆ μή μ' ἐπ' (Nauck; καὶ μή γ' ἐπ' L) οἶκτον ἔξαγ' οὗ 'λελήσμεθα (see Barrett 1964, 251, but his defence of ἆ is not unassailable). Anyway, all follow the generalisation given above.

61 See Labiano 2017.

62 For the objection, see Brown 1991, 325.

63 See Housman 1887, 241 = 1972, 1: 13: "In cases of aposiopesis it is requisite that we should be able to form a notion how the speaker was about to complete the sentence which he breaks off".

still live?",[64] which would require ἆ to follow directly after Ζεύς in the text;

3. aposiopesis followed by speaker's self-resumption rarely occurs in drama, many parallels being controversial.[65] In all its incontrovertible instances, however, aposiopesis is used euphemistically, to avoid uttering words it would not be sensible to utter under the ongoing circumstances. In our passage, given that Antigone resumes her initial question with minimal changes, aposiopesis would hardly make sense except as a manneristic expression of Antigone's distress – one which would be contradicted by the peremptory tone of her self-answer at 4-6. Early position in the play further militates against aposiopesis: incipits were especially liable to memorisation, later quotation and – as shown by the contest between Aeschylus and Euripides at Aristoph. *Ran.* 1119-250 – parodic manipulation, in which case the problem of ὀρθοέπεια took the lion's share.[66] Making linguistically imperfect incipits would have been a risk, and a consummate playwright would have tried to avoid it as much as possible.

Negative reactions followed the publication of Ll-J/W's emendation of 2-3. Griffith (1999, 120) rejects the text of the OCT, but remains undecided between Schneidewin's idea that "ὁποῖον redefines and amplifies ὅ τι" and Jebb's claim that "οἶσθα ὅ τι οὐ τελεῖ; has been conflated with τί <ἐστιν> ὁποῖον οὐ τελεῖ;". Dawe (1996, 2), too, prints a different text, ἆρ' οἶσθ' ὅ τι Ζεύς, τῶν τ' ἀπ' Οἰδίπου κακῶν | ὁποῖον οὐχὶ νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ;: his correction is admittedly small, yet it restores the troublesome question "What is Zeus?", which is out of place in the context. Brown (1991, 325-6) assumes a two-line lacuna between 2 and 3, suggesting both lines to be part of a parallel structure but the resulting four lines – ἆρ' οἶσθ' ὅ τι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν | <παρεὶς ἀνατεὶ τῷ γένει στέρξει ποτέ; | ἆρ' οἶσθα πῆμα τῶν γένει προκειμένων> | ὁποῖον οὐχὶ νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ; – display naïve repetition of words and ideas: note the reduplication of ἆρ' οἶσθ' and γένει and the conceptual redundancy of τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν and πῆμα τῶν … προκειμένων. Kovacs (1992, 9-12), unlike Ll-J/W, blames ὅ

64 In Lloyd-Jones' Loeb (1994, 2: 5) a dash is placed before ἆ but after τῶν … κακῶν, as in the OCT; no dash is found in Ll-J/W, *ST* 66.

65 See (my reservations in brackets) Aesch. *Pers.* 211-14 (a topic diversion; no syntactical break), *Ag.* 498-9, *Ch.* 193-4, Soph. *Aj.* 384-5 (syntax complete), *OT* 1289, Eur. *El.* 1245, *Ion* 695-8 (*contra*, see Martin 2018, 319-20), *Or.* 1145, *Pho.* 903-4 (a change of topic: note δέ). On (self-)aposiopesis, see Mastronarde 1979, 52-73; Ricottilli 1984; Casanova 2007; 2008; De Poli 2008; 2017; 2020a; 2020b.

66 See Dover 1993, 29-32; Halliwell 2011, 133-6.

e-ISSN 2724-1564

τι and extends the corruption to the following word, Ζεύς.[67] As Kovacs argues, the original subject of ὁποῖον … τελεῖ must have been a proleptic accusative governed by οἶσθα, which he assumes to be Ἐρινύν,[68] often portrayed as carrying out destruction on behalf of the gods.[69] Kovacs does not explain how in his view the word Ζεύς could have edged out Ἐρινύν. In support to his view, he cites two passages from the second stasimon, a section of the play which shows a clear connection to Antigone's initial words through the shared motif of *atē*.[70] Both passages, however, allude rather generically to divine agency as enforcing the destruction of the Labdacids:[71] see 594-8 ἀρχαῖα τὰ Λαβδακιδᾶν οἴκων ὁρῶμαι | πήματα φθιτῶν ἐπὶ πήμασι πίπτοντ', | οὐδ' ἀπαλλάσσει γενεὰν γένος, ἀλλ' ἐρείπει | θεῶν τις, οὐδ' ἔχει λύσιν and 601-3 κατ' αὖ νιν φοινία | θεῶν τῶν νερτέρων ἀμᾷ κόνις, | λόγου τ' ἄνοια καὶ φρενῶν Ἐρινύς.[72] It is true that a φρενῶν Ἐρινύς ("an Erinys of the mind") is mentioned at 603 alongside λόγου … ἄνοια ("folly of speech"):[73] regardless of whether this Erinys is to be understood as mental derangement or (less likely) as a fully personified demonic agent,[74] such a later diagnosis by the Chorus can hardly be trans-

67 No other motivation is given besides the fact that "once we remove ὅ τι, there is no way to fit the nominative of Zeus's name into the line without absurdity" (1992, 10). Kovacs also discards ἆρ' οἶσθα δὴ Ζεύς and ἆρ' οἶσθά γε Ζεύς.

68 Several alternatives are considered and quickly dismissed by Kovacs: Ζῆνα (unmetrical), Κρονίδην (not used in trimeters), δαίμων (not in the required accusative), Φοῖβον (Apollo is not a destroyer of the Labdacids in this play), πότμον and Μοῖραν (too feeble).

69 See Kovacs 1992, 11 fn. 5, comparing *Il.* 19.87, Aesch. *Ag.* 59, 461-6 and the references to the Erinyes in Aeschylus' *Seven*. Another reason for printing Ἐρινύν is Kovacs' dissatisfaction with νῷν ἔτι ζώσαιν: "Antigone speaks the way she does because the subject of τελεῖ is […] normally thought to bring death […], not pain and disgrace in life". But Antigone generically speaks of κακά (including, not coinciding with, death), nor does τελεῖ imply death.

70 On the second stasimon of *Antigone*, see Easterling 1978, Griffith 1999, 218-30, Ferrari 2010, Milo 2010, Cairns 2013, 2014a, 2014b, Gagné 2013, 363-76.

71 See Easterling 1978, 143: "the Chorus can only make sense of what has happened by seeing it all as part of a divine design".

72 On 601-3, see especially Ferrari 2010, Cairns 2014b. The arguments assembled by Ferrari and Cairns for retaining κόνις at 602 are remarkably strong, though Reiske's κοπίς, printed by all recent editors with the exception of Griffith 1999, is still endorsed by Liapis 2013, 94.

73 Cairns 2013, xii calls them two "clear paraphrases for *atē* in its subjective sense" (further references at xliii fn. 17). Whether λόγου τ' ἄνοια καὶ φρενῶν Ἐρινύς is an apposition (Ferrari 2010, 52, printing κόνις; Lloyd-Jones 1957, 18, printing κοπίς) or a double addition to 602 (Easterling 1978, 148, printing κόνις; Long 1974, printing κοπίς), it seems equally to refer to Antigone in the first place (Cairns 2013, xiv, xliv fn. 26).

74 For Ἐρινύς as a chiefly internal disposition, Dawe (1967) 108-9 cites e.g. Soph. *Aj.* 1034-5 ἆρ' οὐκ Ἐρινὺς τοῦτ' ἐχάλκευσε ξίφος | κἀκεῖνον Ἅιδης, δημιουργὸς ἄγριος, *Tr.* 893-5 ἔτεκ' ἔτεκε μεγάλαν | ἀνέορτος ἅδε νύμφα | δόμοισι τοῖσδ' Ἐρινύν, though, as Dawe admits, the parallels only imply that "Erinys is not now being visualised as a goddess like one of the Furies in *Eumenides*" (109). Winnington-Ingram (1979) 7-8 strongly objects to φρενῶν Ἐρινύς that "it waters down, if not abolishes, the personification" of the

ferred *ipso facto* to Antigone's opening reflection in 2-3, in which τελεῖ is admittedly more appropriate to Zeus than to any Erinys (see below). A closer examination of the second stasimon corroborates the impression that Ζεύς should by no means be removed from 2: to the passages cited by Kovacs, add 584-5 οἷς γὰρ ἂν σεισθῇ θεόθεν δόμος, ἄτας | οὐδὲν ἐλλείπει γενεᾶς ἐπὶ πλῆθος ἕρπον, 620-4 σοφίᾳ γὰρ ἔκ του | κλεινὸν ἔπος πέφανται, | τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν | τῷδ' ἔμμεν ὅτῳ φρένας | θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν and especially 604-5 τεάν, Ζεῦ, δύνασιν τίς ἀν|δρῶν ὑπερβασία κατάσχοι;, 608-10 ἀγήρως δὲ χρόνῳ δυνάστας | κατέχεις Ὀλύμπου | μαρμαρόεσσαν αἴγλαν and 611-14 τό τ' ἔπειτα καὶ τὸ μέλλον | καὶ τὸ πρὶν ἐπαρκέσει | νόμος ὅδ'· οὐδέν' ἕρπει | θνατῶν βίοτος πάμπολυς ἐκτὸς ἄτας.

Willink (2000, 665-71 = 2010, 309-15) concurs with Ll-J/W that ὁποῖον is corrupt, whereas ὅτι is defended by the parallel of Aristoph. *Av.* 1246 ἆρ' οἶσθ' ὅτι Ζεύς, εἴ με λυπήσει πέρα, | μέλαθρα μὲν αὐτοῦ καὶ δόμους Ἀμφίονος | καταιθαλώσω ...;.[75] Assuming that the textual confusion was caused by the very condensed information, Willink (2000, 667 = 2010, 312) proposes to delete ὁποῖον at 3, which he suggests might have intruded into the text under the influence of ὁποῖον in 5.[76] For the missing word in 3, Willink maintains that (a) the accusative required for τῶν ... κακῶν should mean "cessation of", "relief from (evils)", (b) 2-3 should make a different point than 4-6: he therefore proposes – boldly enough, as he admits – ἄμπαυλαν (i.e. ἀνάπαυλαν, "rest"). The noun ἀνάπαυλα sporadically occurs in texts from the Classical Age (Soph. *El.* 873, *Phil.* 638, 878, Eur. *Hipp.* 1137, fr. 912.13, Thuc. 2.38.1, 2.75.3: see also παῦλα at Soph. *Tr.* 1255, *Phil.* 1329, *OC* 88), but never in the ἀμ- form, which is rarely used by Sophocles *metri gratia* with other nouns: cf. *Aj.* 416 ἀμπνοή, *OC* 1068 ἄμβασις. Though not impossible, Willink's solution is linguistically, metrically[77] and contextually unattractive: according to the straightforward interpretation of 2-6, Antigone does answer the question she herself has asked ("What is there that Zeus does not send to us? Nothing"); with Willink's text, Antigone would offer a generic complaint about Zeus ("Do you know that Zeus does not relieve us from evils?") and

Erinys which he would like to maintain in view of the "Aeschylean" features of the ode: his alternative solution, reading λόγου and φρενῶν as both governed by ἄνοια ("folly of word and mind is an Erinys"), has nothing to recommend it.

75 See Dunbar 1998, 627, adding *Av.* 1246 as a possible echo of *Ant.* 1155 δόμων Ἀμφίονος (if it is not Aesch. *Niobe* fr. 160 that is being alluded).

76 On the same grounds, Jones 1995, 237 emends ὁποῖον to θανόντος (i.e. Οἰδίπου) to "make explicit the contrast between the dead Oedipus and νῷν ζώσαιν", though this point is already made clear by νῷν ἔτι ζώσαιν.

77 ἀνάπαυλαν produces first-foot anapaest, unattested in *Antigone* (see Schein 1979, 79). Willink 2000, 670 [= 2010, 315] fn. 33 also discusses and rejects the possibility of introducing words of different metrical shapes (×⏑⏑, ⏑⏑⏑, or ⏑⏑–⏑).

then repeat it with different, yet largely disconnected, words ("There is no evil that I have not seen"). Willink (2000, 670 = 210, 314) further complicates matters by adding that "the negative οὐχί is in the right place before νῷν ἔτι ζώσαιν for the sense 'not *for us still living*...' (by contrast with those who are dead)". If so, 2-3 are taken to imply that Zeus has brought τῶν ... κακῶν | ἄμπαυλαν ("cessation of evils", i.e. "death") to all of Oedipus" family members except to its last survivors, Antigone and Ismene.[78] Even though in the rest of the play Antigone is seen as ready to accept death for Polynices, an explicit *cupio dissolvi* would be premature here: before setting out to bury Polynices all alone, Antigone spends some time trying to convince Ismene to offer assistance. Moreover, Antigone would hardly regard τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν as "cessation from evil" rather than an evil itself.

The *paradosis* is sound, but its syntactical structure has not been properly understood because of insufficient attention to pragmatics and word order.

As noted above, the worst difficulty in 2-3 is the co-occurrence of ὅ τι and ὁποῖον: word order suggests that these cannot introduce, or belong to, the same clause. The right track has been taken by those scholars who tried to isolate two distinct clauses out of the whole ὅ τι ... τελεῖ. The two clauses are as follows:[79]

1. ὅ τι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν, a relative clause with verb unexpressed;
2. ὁποῖον οὐχὶ νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ, an interrogative clause with Ζεύς as its resumed subject.

The main axis of the sentence is ἆρ' οἶσθ' ... ὁποῖον οὐχὶ νῷν ἔτι ζώσαιν τελεῖ;, in which ὁποῖον is surely to be taken as interrogative: this is independently suggested by the rightmost position of τελεῖ and by the general content of 4-6, which strictly respond to 3. Pronominal ὁποῖος, well-attested in indirect questions,[80] would standardly occur here in clause-initial position (Battezzato 2000, 145-6 = 2008, 85-6). Examples of evidential ἆρα suggest that this is to be understood as an assent-seeking question,[81] elicited by external evidence and de-

78 Willink 2000, 670 = 2010, 315 cites Plut. *Arat.* 54 on ἀπόλυσις κακῶν θάνατος.

79 This segmentation is corroborated by line boundaries, which nicely split the sentence into two chunks, occupying line 2 and 3 respectively.

80 See *PV* 475, Soph. *Aj.* 1354, *Tr.* 1077, *OT* 554, *OC* 561, 572, 1347, 1656, Eur. *Med.* 377 οὐκ οἶδ' ὁποίᾳ (i.e. ὁδῷ) πρῶτον ἐγχειρῶ, φίλαι, *Ion* 574, 803, *Hel.* 631 οὐκ οἶδ' ὁποίου πρῶτον ἄρξωμαι τὰ νῦν, *IA* 1605, [Eur.] *Rh.* 802.

81 See Bakker 1993, 15-23; Sicking, van Ophuijsen 1993, 101-39.

signed to seek agreement with Ismene:[82] since in her self-reply at 4-6 Antigone picks up words of her own, the question to be answered by Antigone must include at least some linguistic material embedded in the answer.

Defenders of the *paradosis* are correct that Ζεύς is the grammatical subject of ὁποῖον … τελεῖ;, but most interpretations fail to explain the harsh hyperbaton (Brunck, Jebb) or try to circumvent the problem by assuming unlikely repetitions (Seidler), interruptions (Schneidewin) or unattested uses of pronouns (Boeckh). The same is true of most emendations proposed so far, which try to get rid of one between ὅ τι (Kovacs) or ὁποῖον (e.g. Ll-J/W, Willink) or rearrange the text so that two different questions are restored (Brown, Dawe). The simplest solution is that no such hyperbaton exists: Ζεύς is both the expressed subject of the relative clause ὅ τι … κακῶν *and* the resumed subject of ὁποῖον … τελεῖ. That the ὁποῖον-clause is the only question in 2-3 rules out both the interpretation of ὅ τι as interrogative (another question word, ὁποῖον, is already there) and the existence of the conjunction ὅτι, which is incompatible with interrogative ὁποῖον.

Being positioned to the left of the question ὁποῖον … τελεῖ, the relative clause ὅ τι Ζεὺς τῶν ἀπ’ Οἰδίπου κακῶν provides the background information upon which Antigone’s question is based. Pragmatically speaking, ὅ τι … κακῶν can be understood as a pre-posed (i.e. fronted) “topicalized” clause.[83] Topicalization is the placement of Topic constituents at the front of their clauses or sentences (i.e. in leftmost position). In 2-3, the clause introduced by ὅ τι constitutes the larger set wherefrom the interrogative clause with ὁποῖον extracts its referents (Matić 2003, 580, speaking of “extra-clausal Topics”). In less technical language, the ὅ τι-clause embeds information that is assumed to be known and taken for granted by Antigone and Ismene (“Topic” or “presupposed information”, i.e. “all the evils deriving from Oedipus that Zeus sent”). In turn, the ὁποῖον-question makes a new point about the presupposed information, in this case by asking a question (“Focus” or “asserted information”, i.e. “which of these evils were not sent forth to the sisters?”). A literal translation of 2-3 runs as follows: “Do you know, as for that which [= ὅ τι] Zeus <is> / <fulfils> of the evils coming from Oedipus, what [= ὁποῖον] does not he fulfil for us who are still alive?”.[84] Suitably to the occa-

---

82 In terms of politeness, ἆρα-questions may be used manipulate the hearer’s presupposition in order to show the speaker’s cooperative attitude: see Catrambone 2019, §3.5.2.7.

83 On Topics and topicalization, see Dik 1995, *passim*; 2007, 136-67; Battezzato 2000, 151-3 = 2008, 91-3; Matić 2003; Allan 2014; Goldstein 2015, 121-73.

84 The lack of identical parallels may be due to the comparatively lower frequency of indirect questions. For the commoner occurrence of co-referential τίς and ὅστις, see (with neut.) Aristoph. *Pax* 1256-7, *Lys.* 21-2, *Plut.* 855, Xen. *Oec.* 7.16; (with masc./fem.)

sion (a new κακόν is on the way), Antigone connects her outraged question to the broader issue of Oedipus' doom.

For topicalized relative clauses with ὅς or ὅστις "at the head of the sentence with unexpressed neuter antecedent [...] as a kind of acc. of respect announcing a topic vital to the sense of the main clause" (Mastronarde 2002, 249), see Soph. *Tr.* 350 ἃ μὲν γὰρ ἐξείρηκας ἀγνοία μ' ἔχει, *OT* 216 αἰτεῖς· ἃ δ' αἰτεῖς, τἄμ' ἐὰν θέλῃς ἔπη | κλύων δέχεσθαι [...] ἀλκὴν λάβοις ἂν κἀνακούφισιν κακῶν,[85] 486 ὅ τι λέξω δ' ἀπορῶ, *Phil.* 1367 ἀλλ' ἅ μοι ξυνώμοσας, | πέμψον πρὸς οἴκους, Eur. *Med.* 453 ἃ δ' ἐς τυράννους ἐστί σοι λελεγμένα, | πᾶν κέρδος ἡγοῦ ζημιουμένη φυγῇ, 547 ἃ δ' ἐς γάμους μοι βασιλικοὺς ὠνείδισας, | ἐν τῷδε δείξω πρῶτα μὲν σοφὸς γεγώς, *Hipp.* 21 ἃ δ' εἰς ἔμ' ἡμάρτηκε τιμωρήσομαι | Ἱππόλυτον, *Ion* 380 ἃ δ' ἂν διδῶσ' ἑκόντες, ὠφελούμεθα, *Hel.* 1009 ἃ δ' ἀμφὶ τύμβῳ τῷδ' ὀνειδίζεις πατρός, | ἡμῖν ὅδ' αὐτὸς μῦθος, Aristoph. *Pax* 1268 ἀλλ' ὅ τι περ ᾄδειν ἐπινοεῖς, ὦ παιδίον, | αὐτοῦ παρ' ἐμὲ στὰν πρότερον ἀναβαλοῦ 'νθαδί, Bacchyl. 17.24 ὅ τι μ[ὲ]ν ἐκ θεῶν Μοῖρα παγ|κρατὴς ἄμμι κατένευσε καὶ Δίκας |ῥέπει τάλαντον, πεπρωμέν[α]ν | αἶσαν [ἐ]κπλήσομεν, Hdt. 7.133 ὅ τι δὲ [...] συνήνεικε ἀνεθέλητον γενέσθαι, οὐκ ἔχω εἶπαι, πλὴν ὅτι [...], and so on.

My proposed interpretation avoids postulating disordered syntax or anomalous linguistic phenomena such as anacoluthon, aposiopesis, syntactical discontinuity, hyperbaton, anaphoric resumption and/or reduplication of interrogatives, non-standard use of pronouns. This syntax justifies the explanation τὸ "ὅ τι" ἀντὶ τοῦ "ὅ" found in the scholium, and also, perhaps, the freer paraphrase supplied for 2-3, ἆρά γέ ἐστι <τι> τῶν ἀπ' Οἰδίποδος κακῶν ὁποῖον οὐχὶ ὁ Ζεὺς ἔτι ζώσαις ἡμῖν τελεῖ;. The scholiast, probably deceived by the ordering ὅ τι ... ὁποῖον, wrongly took ὁποῖον as analogous to the relative ὁποῖον in 5 and simplified the problematic ἆρ' οἶσθ' ὅ τι, which he could no longer take as interrogative, into the yes/no question ἆρά γέ ἐστι <τι> ... ὁποῖον οὐχὶ ὁ Ζεύς ... τελεῖ;.

As for the unexpressed verb in 2, an immediate suggestion may be τελεῖ, which one could easily supply from 3. Compare especially Soph. *Tereus* fr. 590 (presumably from the play's ending) θνητὴν δὲ φύσιν χρὴ θνητὰ φρονεῖν, | τοῦτο κατειδότας, ὡς οὐκ ἔστιν | πλὴν Διὸς οὐδεὶς τῶν μελλόντων | ταμίας ὅ τι χρὴ τετελέσθαι, where Zeus is called "master [...] of what is destined to be accomplished" (note τελέω and ὅ τι = accusative of respect). Nothing changes, however,

Soph. *Tr.* 1235, *OT* 463, Eur. *El.* 377-8, *HF* 1106-7, *Ion* 623-4, *Hel.* 435-6, *Pho.* 594-5, fr. 127.2, *Thesm.* 592-3, 871-2, *Eccl.* 1131, Thuc. 3.39.7, 3.46.2, 3.64.4, etc. The proposed interpretation is better than taking ὁποῖον as antecedent of a proleptic relative ὅ τι ("Do you know *what* [ὁποῖον] Zeus does not fulfil for us who are still alive *that* [ὅτι] he fulfils (or: is) of the evils coming from Oedipus").

85 For αἰτεῖς· ἃ δ' αἰτεῖς instead of the tautological αἰτεῖς ἃ δ' αἰτεῖς (which would remove this example from the list), see Finglass 2018, 239.

if ἐστί is supplied instead of τελεῖ: for 2-3 would mean "do you know, as for that which Zeus is [i.e. is responsible] of the evils coming from Oedipus, what does not he send to the two of us while we are still alive?".[86] Apart from the abovementioned fr. 590 from *Tereus*, compare the anapaestic closure of Sophocles' *Trachiniae*, in which the recapitulation of the sufferings of Heracles' household is rounded off by a generalisation about Zeus's control over human affairs (*Tr.* 1270-8):[87] τὰ μὲν οὖν μέλλοντ' οὐδεὶς ἐφορᾷ, | τὰ δὲ νῦν ἑστῶτ' οἰκτρὰ μὲν ἡμῖν, | αἰσχρὰ δ' ἐκείνοις, | χαλεπώτατα δ' οὖν ἀνδρῶν πάντων | τῷ τήνδ' ἄτην ὑπέχοντι. | λείπου μηδὲ σύ, παρθέν', ἐπ' οἴκων, | μεγάλους μὲν ἰδοῦσα νέους θανάτους, | πολλὰ δὲ πήματα <καὶ> καινοπαθῆ, | κοὐδὲν τούτων ὅ τι μὴ Ζεύς. The final adage includes ὅ τι μὴ Ζεύς, which requires the mental supplement ἐστιν, as is possibly the case at *Ant.* 2.[88] The zero-copula clause thus restored conforms to the general formulations typically associated with (though not exclusive to) this construction.[89] For relative clauses with zero-copula construction, see (with ὅς) *Tr.* 1116, *OT* 862, *OC* 793, 1133; (with ὅστις) *Aj.* 1038, *Ant.* 209, *OT* 344, *El.* 257; (with ὅσπερ) *Tr.* 56. Under this scenario, ὅ τι is more likely predicate and Ζεύς its subject than the other way round:[90] for the predicate-subject ordering, immortalised by Pind. *Ol.* 1.1 ἄριστον μὲν ὕδωρ, compare Soph. *Aj.* 665 ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα, *El.* 174 ἔτι μέγας οὐράνῳ Ζεύς, *OT* 609-10 οὐ γὰρ δίκαιον [...] νομίζειν, *El.* 145 νήπιος ὃς ... ἐπιλάθεται, and also (in subordinate clauses) *Tr.* 1116 αἰτήσομαι γάρ σ' ὧν δίκαια τυγχάνειν, *Phil.* 1227 ἔπραξας ἔργον ποῖον ὧν οὔ σοι πρέπον;.

Since no verb occurs in 2, there is no way to make a choice between τελεῖ and ἐστί. Both constructions highlight Zeus's general responsibility for all the present and future evils stemming from Oedipus. Antigone's question, though syntactically simpler, now becomes subtler and more poignant than in any received interpretation of 2-3. She starts from the conventional idea that Zeus controls everything that happens to humankind: compare *Il.* 1.5 Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή, 15.631-2 Ζεῦ πάτερ, ἦ τέ σέ φασι περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων | ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν· σέο δ' ἐκ τάδε πάντα πέλονται, Hes. *Op.* 668-9 ἐν τοῖς (= Zeus and Poseidon) γὰρ τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε

86 For the formula "somebody is something", see Gow 1952, 2: 268-9.

87 For the idea, see the parallels cited by Pearson 1917, 2: 232-3, on *Tereus* fr. 590.

88 Thus Jebb 1892, 183 and Gow 1952, 2: 268. West 1979, 112 and Davies 1991, 266-7 suggest instead ἔπραξεν, but the latter is not warranted by schol. Soph. *Tr.* 1278a³ Xenis (2010, 258) οὐδὲν τούτων οὐδεὶς ἔπραξεν, εἰ μὴ μόνος ὁ Ζεύς, which may well be a freer paraphrase of 1278.

89 On nominal (= zero-copula) clauses, see S-D 2: 623-4 (references at 623 fn. 1); Guiraud 1962; Lanérès 1994; Mambrini 2019.

90 For statistical remarks on historiography, see Mambrini 2019, 105-7.

κακῶν τε, Semon. fr. 1.1-2 ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος | πάντων ὅσ’ ἐστὶ καὶ τίθησ’ ὅκῃ θέλει, Alc. fr. 200.10 Ζεῦ̣ς̣ ἔχε̣ι̣] ṭέλ˼ος Κρ̣ο̣[νίδαις, Sol. fr. 13.17 οὐ γὰρ δὴ<ν> θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει, | ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος, Pind. *Nem.* 10.28-30 Ζεῦ πάτερ […] πὰν δὲ τέλος | ἐν τὶν ἔργων, Aesch. *Suppl.* 823-4 γαιάοχε παγκρατὲς Ζεῦ […] τί δ’ ἄνευ σέθεν | θνατοῖσι τέλειόν ἐστιν;, *Ag.* 1485-8 ἰὼ ἰὴ διαὶ Διὸς | παναιτίου πανεργέτα· | τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται; | τί τῶνδ’ οὐ θεόκραντόν ἐστιν;, Eur. fr. 1110 Ζεὺς ἐν θεοῖσι μάντις ἀψευδέστατος | καὶ τέλος αὐτὸς ἔχει.[91] Then, Antigone asks which of those calamities that Zeus cannot help fulfilling have been escaped by the sisters: for the sentiment, compare Deianira’s prayer to Zeus to be spared suffering as long as she lives (Soph. *Tr.* 303-5): ὦ Ζεῦ τροπαῖε, μή ποτ’ εἰσίδοιμί σε | πρὸς τοὐμὸν οὕτω σπέρμα χωρήσαντά ποι, | μηδ’, εἴ τι δράσεις, τῆσδέ γε ζώσης ἔτι.[92] On Zeus as sender of *atē*, see especially *Il.* 2.111-12 = 9.18-19, 8.236-7, 19.87-8, Aesch. *Ag.* 355-61, *Ch.* 380-5, Soph. *Tr.* 995-1002 (having sent λώβη to Heracles, Zeus is the only one who could put his ἄτη to an end).

91 For the association of Ζεύς with τελεῖν/τέλος, see also *Il.* 9.456, 15.593, 18.74, 18.116, 22.366, *Od.* 2.34, 11.297, 15.112, 17.51, 17.60, Archil. fr. 298, *Alc.* fr. 361, Pind. *Ol.* 13.115, *Pyth.* 1.67, Bacchyl. 3.25-6, Aesch. *Sept.* 116-17, *Suppl.* 524-6, 624, *Ag.* 973, 1487-8, *Ch.* 380-5, *PV* 12-13, Soph. *OC* 1079, Lloyd-Jones 1971, 82-7; West 1990, 104-5.

92 See further *Il.* 6.464-5, 24.244-6, Aesch. *Sept.* 219-22, *Ag.* 1537-40.

Bibliography

Abbreviations

Dawe, *STS* = Dawe, R.D. (1973-78). *Studies on the Text of Sophocles*, 3 vols. Leiden: Brill.
K.-A. = Austin, C.F.L.; Kassel, R. (1983-). *Poetae comici Graeci*. Berlin; New York: De Gruyter.
Ll-J/W = Lloyd-Jones, H.; Wilson, N.G. (1992). *Sophoclis fabulae*. Oxford: Clarendon Press.
Ll-J/W, *So.* = Lloyd-Jones, H.; Wilson, N.G. (1990). *Sophoclea: Studies on the Text of Sophocles*. Oxford: Clarendon Press.
Ll-J/W, *ST* = Lloyd-Jones, H.; Wilson, N.G. (1997). *Sophocles: Second Thoughts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
LSJ = Liddell, H.G.; Scott, R.L. (1940). *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. Revised by Sir H.S. Jones, R. McKenzie et al. With a Revised Supplement edited by P.G.W. Glare, A.A. Thompson. Oxford: Clarendon Press.
S-D = Schwyzer, E.; Debrunner, A. (1939-71). *Griechische Grammatik*, 4 Bde. München: Beck.
TrGF = Snell, B.; Kannicht, R.; Radt, S.L. (1971-2004). *Tragicorum Graecorum fragmenta*, 5 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Cited Works

Agosto, M. (2018). "Ἄτης ἄτερ: A Note on Sophocles, *Antigone* 2-6". *Mnemosyne*, 71, 958-75. `https://doi.org/10.1163/1568525X-12342442`.
Allan, R.J. (2014). "Changing the Topic. Topic Position in Ancient Greek Word Order". *Mnemosyne*, 67, 181-213. `https://doi.org/10.1163/1568525X-12341050`.
Anonymous Londinensis (1722). *Sophoclis tragoediae septem*. London: Tonson and Watts.
Ast, F. (ed.) (1804). *Sophokles Trauerspiele*. Leipzig: Schwickertsche Verlage.
Austin, C.F.L. (2006). "The Girl Who Said 'No' (Sophocles' *Antigone*)". *Eikasmos*, 17, 103-15.
Bakker, E.J. (1993). "Discourse and Performance: Involvement, Visualization, and Presence in Homeric Poetry". *ClAnt*, 12, 1-29. `https://doi.org/10.2307/25010981`.
Barrett, W.S. (ed.) (1964). *Euripides: Hippolytos*. Oxford: Clarendon Press.
Battezzato, L. (2000). "Pragmatica e retorica delle frasi interrogative in Euripide: note ai fr. 125 e 255 Nauck e ad *Andr*. 366 s. (con una parentesi sul fr. 172 Nauck)". *MD*, 44, 141-73.
Battezzato, L. (2008). *Linguistica e retorica della tragedia greca*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
Bekker, I. (1833). *Apollonii Sophistae lexicon Homericum*. Berlin: Reimer.
Bergk, W.T. (ed.) (1858). *Sophoclis tragoediae*. Leipzig: Tauchnitz.
Blaydes, F.H.M. (ed.) (1859). *Sophocles, with English Notes*, vol. 1. London: Whittaker.
Boeckh, A. (ed.) (1843). *Des Sophokles Antigone*. Berlin: Veit.
Bonitz, H. (1857). *Beiträge zur Erklärung des Sophokles*. Wien: Braumüller.
Bothe, F.H. (1827). *Sophoclis Antigona*. Leipzig: Hahn.

e-ISSN 2724-1564

Brown, A. (ed.) (1987). *Sophocles: "Antigone"*. Warminster: Aris and Phillips.
Brown, A. (1991). "Notes on Sophocles' *Antigone*". *CQ*, 41, 325-39. https://doi.org/10.1017/S000983880000450X.
Bruhn, E. (ed.) (1913). *Sophokles: "Antigone"*. 11th ed. Berlin: Weidmann.
Brunck, R.F.P. (ed.) (1786-89). *Sophoclis tragoediae septem. Ad optimorum exemplarium fidem emendatae cum versione et notis*, 4 vols. Strasbourg: Treuttel.
Budelmann, F. (2000). *The Language of Sophocles: Communality, Communication, and Involvement*. Cambridge: Cambridge University Press.
Cairns, D.L. (2012). "Ate in the Homeric poems". Cairns, F. (ed.), *Papers of the Langford Latin Seminar*, vol. 12. Prenton: Francis Cairns, 1-52.
Cairns, D.L. (2013). "Introduction: Archaic Thought and Tragic Interpretation". *Tragedy and Archaic Greek Thought*. Swansea: Classical Press of Wales, IX-LIV.
Cairns, D.L. (2014a). "Λόγου τ᾽ ἄνοια καὶ φρενῶν Ἐρινύς: *atē* in Sophocles' *Antigone*". Διεθνές συμπόσιο αρχαίου ελληνικού δράματος. 12. Πάθος, μάθος: πόνος, παραφορά και διαχείρισή τους στο αρχαίο ελληνικό δράμα. Λευκωσία, 6, 7 και 8 Ιουλίου 2012. Lefkosia: Kypriako Kentro Diethnous Institoutou Theatrou, 37-54.
Cairns, D.L. (2014b). "The Bloody Dust of the Nether Gods: Sophocles, *Antigone* 599-603". Emilsson, E.K.; Maravela, A.; Skoie, M. (eds), *Paradeigmata: Studies in Honor of Øivind Andersen*. Athens: Norwegian Institute at Athens, 39-51.
Campbell, L. (ed.) (1879-81). *Sophocles*, 2 vols. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
Casanova, A. (2007). "Uso dell'aposiopesi nella *Samia* di Menandro". *Prometheus*, 33, 1-16.
Casanova, A. (2008). "L'aposiopesi in Aristofane (e in Menandro)". *SemRom*, 11, 169-83.
Catrambone, M. (2019). *Tragic Conversation: Politeness Strategies in Sophocles' Patterned Dialogues* [PhD dissertation]. Pisa: Scuola Normale Superiore.
Chantraine, P. (1933). *La formation des noms en grec ancien*. Paris: Champion.
Coulon, V. (1939). "Observations critiques et exégétiques sur divers passages controversés de Sophocle". *REG*, 52, 1-18. https://doi.org/10.3406/reg.1939.8233.
Davies, M. (ed.) (1991). *Sophocles: "Trachiniae"*. Oxford: Clarendon Press.
Dawe, R.D. (1967). "Some Reflections on Ate and Hamartia". *HSCP*, 72, 89-123.
Dawe, R.D. (ed.) (1979). *Sophoclis tragoediae*. Vol. 2, *"Trachiniae", "Antigone", "Philoctetes", "Oedipus Coloneus"*. Leipzig: Teubner.
Dawe, R.D. (ed.) (1985). *Sophoclis tragoediae*. Vol. 2, *"Trachiniae", "Antigone", "Philoctetes"," Oedipus Coloneus"*. 2nd ed. Leipzig: Teubner.
Dawe, R.D. (ed.) (1996). *Sophoclis "Antigone"*. 3rd ed. Stuttgart: Teubner.
Dawe, R.D. (2002-03). "On Editing Sophocles, Oxford style". *ICS*, 27-8, 347-65.
Dawe, R.D. (2007). *Corruption and Correction. A Collection of Articles*. Ed. by F. Boschetti and V. Citti. Amsterdam: Hakkert.
Denniston, J.D. (1954). *The Greek Particles*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
De Poli, M. (2008). "Per uno studio dell'anacoluto e dell'aposiopesi in Euripide: (Eur. *Alc*. 122 ss., 466 ss.; *Tr.* 285 ss.; *IT* 208 ss., 895 ss.; *Hel.* 238 ss.; *Ion* 695 ss.)". *Lexis*, 26, 125-48.
De Poli, M. (2017). "A case of aposiopesis: note on Euripides, *Iphigenia Among the Taurians* 827-836". De Poli, M. (ed.), *Euripides: Stories, Texts and Stagecraft*. Padova: Padova University Press, 79-83.

De Poli, M. (2020a). “Aposiopesis: notes on Aeschylus, *Libation-Bearers* 192-194”. *Mnemosyne*, 73, 669-74. https://doi.org/10.1163/1568525X-12342799.
De Poli, M. (2020b). “L’immaginario e il silenzio enfatico: note a Euripide, Elettra 581-584”. *Dionysus ex Machina*, 11, 54-70.
Diggle, J. (1981). *Studies on the Text of Euripides*. Oxford: Clarendon Press.
Dik, H.J.M. (1995). *Word Order in Ancient Greek: A Pragmatic Account of Word Order Variation in Herodotus*. Amsterdam: Gieben.
Dik, H.J.M. (2007). *Word Order in Greek Tragic Dialogue*. Oxford; New York: Oxford University Press.
Dindorf, W. (ed.) (1867). *Sophoclis tragoediae superstites et perditarum fragmenta*. Leipzig: Teubner.
Donaldson, J.W. (ed.) (1848). *The “Antigone” of Sophocles*. London: Parker.
Dover, K.J. (ed.) (1993). *Aristophanes: “Frogs”*. Oxford: Clarendon Press.
Dunbar, N. (ed.) (1998). *Aristophanes: “Birds”*. Oxford: Clarendon Press.
Earle, M.L. (1903). “Notes on Sophocles’s *Antigone*”. *CR*, 17, 3-6. https://doi.org/10.1017/S0009840X00207129.
Easterling, P.E. (1978). “The Second Stasimon of Antigone”. Dawe, R.D.; Diggle, J.; Easterling, P.E. (eds), *Dionysiaca. Nine Studies in Greek Poetry by Former Pupils, Presented to Denys Page on His Seventieth Birthday*. Cambridge: Cambridge Faculty Library, 141-58.
Ellis, R. (1893). “Two Notes on Sophocles”. *The Journal of Philology*, 21, 37-8. https://doi.org/10.1017/CBO9781139523745.005.
Erfurdt, C.G.A.; Hermann, J.G.J. (eds) (1830). *Sophoclis Antigona*. 3rd ed. Leipzig: Fleischer.
Ferrari, F. (2010). “La luce soffocata: Soph. *Ant*. 583-603”. Belardinelli, A.M., Greco, G. (a cura di), *Antigone e le Antigoni: storia forme fortuna di un mito = Atti del convegno internazionale* (Roma, 13, 25-26 maggio 2009). Firenze: Le Monnier, 50-8.
Finglass, P.J. (ed.) (2007). *Sophocles: “Electra”*. Cambridge: Cambridge University Press.
Finglass, P.J. (ed.) (2011). *Sophocles: “Ajax”*. Cambridge: Cambridge University Press.
Finglass, P.J. (ed.) (2018). *Sophocles: “Oedipus the King”*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gagné, R. (2013). *Ancestral Fault in Ancient Greece*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
Goldstein, D.M. (2015). *Classical Greek Syntax: Wackernagel’s Law in Herodotus*. Leiden; Boston: Brill.
Gow, A.S.F. (ed.) (1952). *Theocritus*, 2 vols. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
Griffith, M. (ed.) (1999). *Sophocles. “Antigone”*. Cambridge: Cambridge University Press.
Guiraud, C. (1962). *La phrase nominale en grec d’Homère à Euripide*. Paris: Klincksieck.
Halliwell, F.S. (2011). *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*. Oxford; New York: Oxford University Press.
Hartung, J.A. (ed.) (1850). *Sophokles “Antigone”*. Leipzig: Engelmann.
Heath, B. (1762). *Notae sive lectiones ad tragicorum Graecorum veterum Aeschyli Sophoclis Euripidis quae supersunt dramata deperditorumque relliquias*. Oxford: Clarendon Press.

Heimsoeth, F. (1865). *Kritische Studien zu den griechischen Tragikern*. Bonn: Cohen.
Heindorf, L.F. (ed.) (1802). *Platonis Dialogi quatuor: Lysis, Charmides, Hippias Maior, Phaedrus*. Berlin: Nauck.
Housman, A.E. (1887). "On Soph. *Electr.* 564, and Eur. *I.T.* 15 and 35". *CR*, 1, 240-1. https://doi.org/10.1017/CBO9780511552717.005.
Housman, A.E. (1972). *The Classical Papers of A.E. Housman, I: 1882-1897*. Ed. by J. Diggle and F.R.D. Goodyear. Cambridge: Cambridge University Press.
Jäkel, W. (1961). "Die Exposition in der *Antigone* des Sophokles". *Gymnasium*, 68, 34-55.
Jebb, R.C. (ed.) (1888). *Sophocles. The Plays and Fragments*. Part III, *The "Antigone"*. Cambridge: Cambridge University Press.
Jebb, R.C. (ed.) (1892). *Sophocles. The Plays and Fragments*. Part V, *The "Trachiniae"*. Cambridge: Cambridge University Press.
Johnson, T. (ed.) (1746). *Sophoclis tragoediae septem*. London: Innys.
Jones, D.M. (1995). "Sophocles, *Antigone* 2-3". *CQ*, 45, 237. https://doi.org/10.1017/S0009838800041847.
Kaibel, G. (1897). *De Sophoclis "Antigona"*. Göttingen: Officina Academica Dieterichiana.
Kamerbeek, J.C. (ed.) (1978). *The Plays of Sophocles. Commentaries*. Vol. III, *The Antigone*. Leiden: Brill.
Könnecke, O. (1916). "Zur Antigone". *Wochenschrift für klassische Philologie*, 33, 642-6.
Kovacs, D. (1992). "Notes on *Antigone* and *Oedipus Tyrannus*". *ICS*, 17, 9-22.
Kranz, W. (1913). "Die Eingangsverse der *Antigone*". *Sokrates*, 67, 304-6.
Kvičala, J. (1864). *Beiträge zur Kritik und Erklärung des Sophokles*. Wien: Gerold.
Labiano, M. (2017). "Greek Interjectional ἇ = "Stop doing that!" in Euripides". *Glotta*, 93, 36-47. https://doi.org/10.13109/glot.2017.93.1.36.
Lanérès, N. (1994). *Les formes de la phrase nominale en grec ancien: étude sur la langue de l'Iliade*. Lille; Paris: Université Charles de Gaulle Lille III; Université de Paris VII.
Lehrs, K. (1862). "Zur Litteratur von Sophokles *Antigone*". *Jahrbücher für classische Philologie*, 8, 297-315.
Lévesque, P.-C. (éd.) (1795). *Histoire de Thucydide*. 4 vols. Paris: Gail et Aubin.
Liapis, V.J. (2013). "Creon the Labdacid: Political Confrontation and the Doomed Oikos in Sophocles' *Antigone*". Cairns, D.L. (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*. Swansea: Classical Press of Wales, 81-118.
Lloyd-Jones, H. (1957). "Notes on Sophocles' *Antigone*". *CQ*, 51, 12-27. https://doi.org/10.1017/S0009838800016542.
Lloyd-Jones, H. (1971). *The Justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press.
Lloyd-Jones, H. (ed.) (1994). *Sophocles*. 3 vols. Cambridge (MA): Harvard University Press.
Long, T. (1974). "Τε καί and κοπίς in Sophocles' *Antigone* 602". *RhM*, 117, 213-14.
Mambrini, F. (2019). "Nominal vs Copular Clauses in a Diachronic Corpus of Ancient Greek Historians: A Treebank-based Analysis". *Journal of Greek Linguistics*, 19, 90-113. https://doi.org/10.1163/15699846-01901003.
Martin, G. (ed.) (2018). *Euripides: "Ion". Edition and Commentary.* Berlin; Boston: De Gruyter.

Mastronarde, D.J. (1979). *Contact and Discontinuity. Some Conventions of Speech and Action on the Greek Tragic Stage*. Berkeley: University of California Press.

Mastronarde, D.J. (ed.) (2002). *Euripides: "Medea"*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matić, D. (2003). "Topic, Focus, and Discourse Structure: Ancient Greek Word Order". *Studies in Language*, 27, 573-633. `https://doi.org/10.1075/sl.27.3.05mat`.

Mazon, P. (1951). "Notes sur Sophocle". *RPh*, 25, 7-17.

McNamee, K. (2007). *Annotations in Greek and Latin Texts from Egypt*. Atlanta: Scholars Press.

Meineke, A. (1861). *Beiträge zur philologischen Kritik der Antigone des Sophokles*. Berlin: Enslin.

Milo, D. (2010). "Sul secondo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle". *Vichiana*, 12, 6-24.

Moorhouse, A.C. (1982). *The Syntax of Sophocles*. Leiden: Brill.

Müller, G. (ed.) (1967). *Sophokles. "Antigone"*. Heidelberg: Winter.

Musgrave, S. (ed.) (1800). *Sophoclis tragoediae septem*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

Nordgren, L. (2015). *Greek Interjections. Syntax, Semantics and Pragmatics*. Boston: De Gruyter Mouton.

Paley, F.A. (1882). "On the First Seven Verses of the *Antigone*". *The Journal of Philology*, 10, 16-17. `https://doi.org/10.1017/CBO9781139523639.003`.

Pearson, A.C. (ed.) (1917). *The Fragments of Sophocles*. Edited with additional notes from the papers of Sir R.C. Jebb and Dr. W.G. Headlam. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Porson, R. (1815). *Tracts and Miscellaneous Criticisms of the Late Richard Porson*. Edited by T. Kidd. London: Payne and Foss.

Renehan, R.F. (1992). "The New Oxford Sophocles". *CPh*, 87, 335-75. `https://doi.org/10.1086/367327`.

Ricottilli, L. (1984). *La scelta del silenzio: Menandro e l'aposiopesi*. Bologna: Pàtron.

Rutherford, R.B. (2012). *Greek Tragic Style: Form, Language, and Interpretation*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Sallier, C. (1751). "Fortsetzung der Nachricht von einigen Büchern aus der königliche französische Bibliothek". *Geschichte der königlichen Akademie der schönen Wissenschaften zu Paris*, 5, 56-68.

Schaefer, G.H. (ed.) (1818). *Sophoclis tragoediae*. Leipzig: Weigel.

Schein, S.L. (1979). *The Iambic Trimeter in Aeschylus and Sophocles: A Study in Metrical Form*. Leiden: Brill.

Schmidt, M. (ed.) (1880). *Sophokles "Antigone" nebst den Scholien des Laurentianus*. Jena: Fischer.

Schneidewin, F.W. (ed.) (1849). *Sophokles. "Antigone"*. Berlin: Weidmann.

Schneidewin, F.W. (ed.) (1854). *Sophokles. "Antigone"*. 2nd ed. Leipzig: Weidmann.

Schneidewin, F.W.; Nauck, A. (Hrsgg) (1886). *Sophokles. "Antigone"*. 9th ed. Berlin: Weidmann.

Schütz, H. (1890). *Sophokleische Studien: kritisch-exegetische Untersuchungen der schwierigeren Stellen in den Tragödien des Sophokles*. Potsdam: Stein.

Schwab, G. (2006). "Gegen die Anfechtung des überlieferten Wortlauts von Sophokles, *Antigone* 2-3". *ACD*, 42, 21-34.

Schwab, G. (2010). “Sophokles *Antigone* 4-6: eine konjekturlose Erklärung”. *Mnemosyne*, 63, 94-109. `https://doi.org/10.1163/002670710X12603307970630`.
Seidler, J.F.A. (1811). *De versibus dochmiacis tragicorum Graecorum*. Leipzig: Fleischer.
Semitelos, D.C. (ed.) (1887). Σοφοκλέους τραγῳδίαι. Τόμος πρώτος: Αντιγόνη. Αθήνα: Περρή.
Sicking, C.M.J.; van Ophuijsen, J.M. (1993). *Two Studies in Attic Particle Usage: Lysias and Plato*. Leiden: Brill.
Sommerstein, A.H. (2013). “*Atē* in Aeschylus”. Cairns, D.L. (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*. Swansea: Classical Press of Wales, 1-15.
Steiner, G. (1984). *Antigones*. Oxford: Oxford University Press.
Toti, A. (2012). “Proposta di emendamento a Soph. *Ant*. 3: osservazioni per un approccio esegetico al personaggio”. *GIF*, 3, 9-28.
Uhle, H. (1905). *Bemerkungen zur Anakoluthie bei griechischen Schriftstellern besonders bei Sophokles*. Dresden: Lehmann.
Vauvilliers, J.-F.d. (ed.) (1781). *Sophoclis tragoediae septem, cum interpretatione latina et scholiis veteribus ac novis*. 2 vols. Paris: Pissot.
Voigt, E.M. (ed.) (1971). *Sappho et Alcaeus*. Amsterdam: Athenaeum; Polak & Van Gennep.
Wecklein, N. (1869). *Ars Sophoclis emendandi. Accedunt analecta Euripidea*. Würzburg: Stuber.
Wecklein, N. (ed.) (1878). *Sophoclis tragoediae*. Vol. 1.4, *Antigone*. 5th ed. Leipzig: Teubner.
Welcker, F.G. (1861). “Zu Sophokles”. *RhM*, 16, 310-12.
West, M.L. (1979). “Tragica III”. *BICS*, 26, 104-17. `https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1979.tb00503.x`.
West, M.L. (1990). *Studies in Aeschylus*. Stuttgart: Teubner.
West, M.L. (ed.) (1998). *Aeschyli tragoediae cum incerti poetae Prometheo*, 2nd ed. Stuttgart; Leipzig: Teubner.
Wex, F.C. (ed.) (1829-31). *Sophoclis Antigona*, 2 vols. Leipzig: Vogel.
Willink, C.W. (2000). “The Opening Speech of Sophocles’ *Antigone*”. *Mnemosyne*, 53, 662-71. `https://doi.org/10.1163/156852500510958`.
Willink, C.W. (2010). *Collected Papers on Greek Tragedy*. Ed. by W.B. Henry. Leiden; Boston: Brill.
Winnington-Ingram, R.P. (1979). “Sophoclea”. *BICS*, 26, 1-12. `https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1979.tb00491.x`.
Wolff, G.; Bellermann, L. (Hrsgg) (1885). *Sophokles. “Antigone”*. 4th ed. Leipzig: Teubner.
Wunder, E. (ed.) (1846). *Sophocles. “Antigone”*. 3rd ed. Gotha; Erfurt: Hennings.
Xenis, G.A. (ed.) (2010). *Scholia vetera in Sophoclis Trachinias*. Berlin; New York: De Gruyter.
Xenis, G.A. (ed.) (2021). *Scholia vetera in Sophoclis Antigonam*. Berlin; New York: De Gruyter.
Zehlicke, J. (1826). *De aliquot Antigonae locis*. Greifswald: Kunike.
Zinsmeister, H. (1914). *Die Anfangsverse von Sophokles’ “Antigone”*. Dillingen a.D.: Keller.

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Romolo-Quirino in Enn. *ann.* 100 Skutsch

Fabrizio Feraco
Università della Calabria, Italia

Abstract The aim of the paper is to demonstrate that Quirinus in Enn. *ann*. 100 Skutsch is to be identified with Romulus. In addition to the comparison with Ov. *met*. 14.849 ss., new arguments are presented: the comparison with Liv. 1.16.6 and the use of the verb *venerari*, which is connected etymologically with Venus, who is a deity related to Romulus and the origins of Rome.

Keywords Ennius. Quirinus. Romolo. Venerari. Venere.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Ersilia-Ora e Romolo-Quirino: lo *status quaestionis*. – 3 L'argomento ovidiano. – 4 *Venerari* e *Venus*.

Peer review
Submitted 2022-06-20
Accepted 2023-03-31
Published 2023-08-04

Open access

Citation Feraco, F. (2023). “Romolo-Quirino in Enn. *ann*. 100 Skutsch”. *Lexis*, 41(1), 35-46.

1 Introduzione

Nonio Marcello (p. 120.1-2 Mercier = p. 172.32-3 Lindsay), a proposito di *Hora, iuventutis dea*, cita un luogo degli *Annales* di Ennio, collocandolo espressamente nel I libro: *Quirine pater, veneror, Horamque Quirini*. Skutsch così stampa il frammento (*ann*. 100 Skutsch, d'ora in avanti abbreviato in Sk.): <*Teque*> *Quirine pater veneror Horamque Quirini*, accogliendo l'integrazione del Colonna ad inizio verso.[1] Al di là dei problemi di natura testuale, che, come vedremo, non riguardano soltanto l'incipit del verso, c'è un'altra questione che si intende in questa sede affrontare, vale a dire se qui è presente l'identificazione di Quirino con Romolo. Così già riteneva il Colonna[2] in riferimento al nome attribuito a Romolo dopo la sua morte; Colonna, inoltre, critica l'interpretazione di Nonio Marcello per quanto riguarda *Hora*, che non è qui la dea della gioventù, ma è da identificare con Ersilia, moglie di Romolo, come si evince dal confronto con Ov. *met*. 14.849 ss. (è il finale del libro, in cui si descrive la divinizzazione di Ersilia dopo la scomparsa di Romolo) *Hanc* (sc. Ersilia) *manibus notis Romanae conditor urbis* | *excipit et priscum pariter cum corpore nomen* | *mutat Horamque vocat, quae nunc dea iuncta Quirino est*. Dal testo ovidiano si evince che in *Hora* la prima sillaba è breve; ma dal testo stampato dal Colonna risulta invece di quantità lunga, cosa che si può spiegare, secondo Schulze, perché derivato dal greco Ὧραι.[3] Per ovviare al problema Mueller ha integrato *bene* dopo *veneror*.[4] Di Baehrens è invece la proposta di correggere *Horamque* in *Hora teque*.[5] Vahlen stampa il testo del verso enniano così come tramandato da Nonio Marcello; in nota osserva che non c'è motivo, sulla base di *Hŏra* in Ovidio, di correggere il verso di Ennio.[6] Al contrario, Bierma ritorna al confronto con Ovidio, che, a suo parere, ha seguito Ennio. Sospetta che il verso sia corrotto, ma non accoglie l'«otiosum additamentum» di Mueller; la sua proposta è di leggere *venerantur*: <*Teque*>*, Quirine pater, venerantur Horamque Quirini*[7] (Timpanaro e Bandiera concordano sulla bontà della congettura di Bierma).[8] Skutsch ritiene che

1 L'integrazione era stata ipotizzata anche dal Fruterius (cf. l'apparato di Skutsch e Meyer 1878, 244).

2 Cf. Colonna 1707, 43.

3 Cf. Schulze 1933, 483 nota 7.

4 Cf. Mueller 1884 (cf. anche Mueller 1884², 401).

5 Cf. Baehrens 1886; la proposta di Baehrens è accolta da Valmaggi 1900, 31.

6 Cf. Vahlen 1903, 19.

7 Cf. Bierma 1907, 345.

8 Cf. Timpanaro 1946, 65-7 (cf. anche Timpanaro 1978, 633-4); Bandiera 1978, 94-5 (apprendiamo da Skutsch 1968, 133 della proposta di Johannes Jensius, in una lettera

e-ISSN 2724-1564

Ennio qui non stia parlando della trasformazione di Ersilia in *Hora* e che la presenza del nome di Quirino alla fine del verso in Ennio e in Ovidio non provi un rapporto diretto tra i due autori (occorre notare che *Quirini* è in fine di verso anche in Ov. *met.* 14.836 *coniugis est, duce me lucum pete, colle Quirini*).[9] A sostegno di *Hōra* e contro ogni intervento sul testo, a parte l'integrazione di *teque* ad inizio verso, è il fatto che Nonio glossa il nome con *iuventutis dea*, cioè Ὥρα.[10] Ma su quest'ultimo aspetto occorre tenere presente quanto osservato da Timpanaro: «troppa è la diversità di attribuzioni fra questa dea italica (sc. *Hora*) e le Ὧραι le quali, fra l'altro, compaiono sempre al plurale».[11]

2 Ersilia-Ora e Romolo-Quirino: lo *status quaestionis*

Il problema testuale è dunque correlato con quello prosodico riguardante il nome di *Hora* e, di conseguenza, con l'identificazione di quest'ultima con Ersilia e, cosa ancora più rilevante, di Quirino con Romolo. Secondo Wissowa, l'identificazione di Ersilia e Ora trova la sua prima attestazione nel sopra citato luogo delle *Metamorfosi* di Ovidio.[12] Lo studioso opina che all'ultimo secolo della repubblica risalga l'idea che Quirino sia Romolo divinizzato; dunque non è dimostrabile, a suo parere, che la preghiera contenuta nel frammento enniano sia indirizzata a Romolo.[13] Roscher sostiene che la più antica testimonianza riguardante l'identificazione di Quirino con Romolo risalga a Cicerone: cf. *rep.* 2.20 *eum* (sc. *Romulum*) *sibi mandasse ut populum rogaret, ut sibi eo in colle delubrum fieret; se deum esse et*

del 1696 al Perizonius, di emendare *veneror* in *venerabor*).

9 Analoga la posizione espressa da Flores 2002, 60, secondo il quale non sappiamo se l'episodio narrato da Ovidio fosse già in Ennio o meno (negano il rapporto tra Ovidio e Ennio Goldberg-Manuwald 2018, 158); cf. anche Farrell 2020, 83: «Quirinus, a divinity not identified by Ennius as the deified Romulus, with his consort Hora».

10 Cf. Skutsch 1968, 133-4 (cf. anche Skutsch 1985, 248-9); come Skutsch stampa anche Traglia 1986, 416-17 nota 67, ma non senza qualche dubbio, specie in merito all'interpretazione e alla collocazione del frammento.

11 Cf. Timpanaro 1978, 633 (cf. anche Timpanaro 1946, 66 e nota 2); analoga obiezione è mossa da Bandiera 1978, 94.

12 Cf. Wissowa 1904, 142.

13 Cf. Wissowa 1912², 155 e nota 5.

Quirinum vocari.[14] Roscher si oppone esplicitamente a Vahlen,[15] secondo il quale già Ennio cantò di Ersilia, trasformata in Ora, moglie di Quirino; a parere di Roscher il frammento deve appartenere alla preghiera di Ersilia, nell'ambito della quale, come attestato anche in Dione Cassio (1.6), viene nominato Quirino. Koch nota che Romolo e Quirino non sono identificati in Liv. 1.16 (ma su questo luogo liviano cf. *infra*) e che Cicerone, in *nat. deor.* 2.62 *Romulum, quem quidam eundem esse Quirinum putant*, difficilmente potrebbe avere incluso in un generico *quidam* anche Ennio.[16] Questo medesimo punto di vista è assunto da Skutsch, il quale, tra l'altro, combina con il frammento 100 quello precedente: cf. *ann.* 99 Sk. <*Te Mavors, te*> *Nerienem Mavortis et Heriem*, citato da Gell. 13.23.18. Poco prima Aulo Gellio (13.23.13) riporta una preghiera attribuita dall'annalista Gneo Gellio ad Ersilia, che invoca Neria, sposa di Marte, per permettere alle sabine rapite di godere di nozze felici. Skutsch conclude che la preghiera di Ersilia al dio della guerra dei Romani (Marte) e al dio della guerra dei Sabini (Quirino) potrebbe essere un tentativo di fermare il conflitto tra i due popoli (ricordiamo che ad una preghiera pronunciata da Tito Tazio pensava Wissowa).[17] Dunque lo studioso conclude che la preghiera deve essere precedente alla morte di Romolo e che quindi ancora in Ennio non c'è l'identificazione di Romolo stesso con Quirino.[18]

Al contrario, Elter è dell'idea che sia da far risalire ad Ennio l'assunzione in cielo di Romolo con il nome di Quirino.[19] Come Romolo è ancora chiamato dai Romani allorquando ne piangono la scomparsa (cf. *ann.* 106 Sk. *O Romule, Romule die*); una volta divinizzato, diviene Quirino, come attestato nel frammento 100 Sk. (Elter cita, al riguardo, anche Cic. *leg.* 1.3 *Romulus Proculo Iulio dixerit se deum esse et Quirinum vocari*).[20] Ad una fase precedente allo stesso Ennio

---

14 Cf. Roscher 1909-15, 15-16 (ma cf. quanto osserva Brelich 1960, 87: «Nella letteratura pre-ciceroniana non si trova traccia sicura dell'identificazione Romulus-Quirinus: ma quanta parte della letteratura pre-ciceroniana è pervenuta ai tempi moderni? una centesima parte, forse? e anche se si trattasse di una decima, una quinta o terza parte, si potrebbe forse esser sicuri che negli scritti perduti mancava ugualmente ogni traccia della stessa idea?»).

15 Cf. Vahlen 1903, CLXV.

16 Cf. Koch 1960, 30-1; Radke 1981, 293 critica la posizione di Koch, in quanto ritiene errata la lezione *quidam* nel luogo ciceroniano, in cui legge invece *quidem*.

17 Cf. Wissowa 1912, 155 nota 5.

18 Cf. Skutsch 1968, 132-6; 1985, 245-7 (scettico sul fatto che Ennio sia responsabile dell'identificazione di Romolo e Quirino si mostra anche Jocelyn 1989, 47).

19 Cf. Elter 1907, 31-3.

20 Dyck 2004, 64, nel commento a questo luogo ciceroniano, segue Classen nel ritenere che l'identificazione di Romolo con Quirino costituisca una innovazione di Giulio Cesare in qualità di pontefice massimo (cf. Classen 1962, 191 ss.).

Latte fa risalire l'identificazione di Quirino con Romolo;[21] in particolare, a suo giudizio, questa era già in atto allorquando nel 293 a.C. Lucio Papirio Cursore innalzò un tempio a Quirino (cf. Liv. 10.46.7; Plin. *nat.* 7.213).[22] Secondo Dumézil, anche se è verisimile che non sia anteriore al I secolo a.C. l'ingresso di Proculo Giulio nella 'vicenda' di Romolo-Quirino, tuttavia questo non deve far ritenere che tutta la storia sia riconducibile ad una manovra dei Giuli.[23] Lo studioso pone nel 296 a.C. l'anno al quale far risalire l'assimilazione di Romolo divinizzato a Quirino, come testimonia, tra le offerte degli edili curuli, quella delle statue dei gemelli sotto le mammelle della lupa (cf. Liv. 10.23.12):

> i gemelli fondatori, o meglio il fondatore [...] era anch'egli considerato non solo un grande morto, ma un essere che agiva liberamente dalla sua sede oltremondana, capace di benevolenza e di protezione: un dio, insomma [...] né prima né dopo quella data [*sc.* l'anno 296] Romolo godette mai di culto divino [...] se non assimilato a Quirino.[24]

3 L'argomento ovidiano

Uno degli argomenti addotti a sostegno del fatto che nel frammento enniano Quirino è da identificare con Romolo è rappresentato, come sopra detto, dai versi ovidiani con cui si conclude il libro XIV delle *Metamorfosi*. La contemporanea presenza di *Hora* e *Quirinus* in *met.* 14.851 potrebbe derivare da una allusione ad *ann.* 100 Sk.; a conferma di ciò è da evidenziare che altri elementi di origine enniana sono ravvisabili nel contesto dei versi ovidiani dedicati alle apoteosi di Romolo e della moglie Ersilia.[25] Di particolare rilievo è Ov. *met.* 14.814 *unus erit quem tu tolles in caerula caeli* (cf. anche *fast.* 2.487), che costituisce una vera e propria citazione di Enn. *ann.* 54-5 Sk. *Unus erit quem tu tolles in caerula caeli | templa*, in cui Marte ricorda le parole di Giove e la sua promessa di apoteosi per Romolo.[26] In Ov. *met.* 14.827 *pulchra* è definita la *facies* di Romolo, che ha assunto la *forma Quirini* (v. 828; cf., in

21 Cf. Latte 1967, 113 (cf. anche Ogilvie 1965, 84).

22 Un analogo punto di vista è assunto da Ampolo 1988, 337-8.

23 Al riguardo cf. Koch 1960, 34-9 e Porte 1981, 333-40.

24 Dumézil 1977, 227-8.

25 Su Ersilia-Ora cf. Ogilvie 1965, 73-4. Coarelli 1983, 189 ss., dopo avere notato che Romolo, sparendo, si era trasformato in Quirino, sottolinea il rapporto tra quest'ultimo e il *Volcanal*, in quanto il culto di *Hora Quirini* aveva luogo nel *Volcanal* stesso, identificabile con l'*heroon* di Romolo-Quirino.

26 Sul rapporto Ovidio-Ennio in questo contesto cf. Conte 1974, 35-7.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 35-46
e-ISSN 2724-1564

analogo contesto, *fast.* 2.503); l'aggettivo *pulc*(*h*)*er* è adoperato a proposito di Romolo da Ennio in *ann.* 75 Sk. ed è termine caratteristico degli dèi.[27] A questo riguardo, è di particolare interesse, anche per il successivo sviluppo del nostro discorso, il fatto che l'aggettivo è riferito da Enn. *ann.* 15 Sk. pure a Venere, definita *pulcra dearum* (cf. Ov. *fast.* 6.375 *Tunc Venus et lituo pulcher trabeaque Quirinus*: sono accostati nello stesso verso Venere e Quirino e quest'ultimo è definito *pulcher*). A quanto finora detto sono da aggiungere le seguenti osservazioni di Hardie: «Romolo divinizzato conclude il libro XIV; il XV inizia con un incontro fra Numa e Pitagora: Ennio, *Annales* I terminava con Romolo divinizzato, e un incontro fra Numa ed Egeria figurava all'inizio di *Annales* II».[28] Anche questa analogia di natura 'strutturale' sembra andare nella direzione della conferma di una certa 'patina enniana' ravvisabile in questi versi di Ovidio.

4 *Venerari* e *Venus*

Un aspetto al quale non si è dato rilievo è la presenza del verbo *venerari* nel verso enniano. Al riguardo anzitutto bisogna prendere in esame la descrizione dell'apoteosi di Romolo nel I libro dell'opera liviana: cf., in particolare, Liv. 1.16.6 (a parlare è Proculo Giulio, che racconta l'apparizione di Romolo, dopo la sua improvvisa scomparsa dalla terra) *Cum perfusus horrore venerabundusque adstitissem petens precibus ut contra intueri fas esset*. L'aggettivo *venerabundus* deriva dal verbo *veneror*[29] e forse non casualmente è adoperato in questo contesto. È verisimile, a mio giudizio, pensare ad un'eco enniana, in considerazione del fatto che il passo liviano riguardante l'apoteosi di Romolo si presenta, dal punto di vista stilistico, intessuto di poeticismi;[30] a questo proposito, di particolare rilievo è quanto osserva Skutsch: «The words of Julius Proculus, Livy 1, 16, have a certain poetic colouring, which is likely to go back to Ennius».[31] Ma ad ulteriore conferma di quanto sopra ipotizzato ci sono alcuni elementi enniani individuati nel passo liviano da Cazzaniga,[32] che opera il confronto, in particolare, con Enn. *ann.* 105-9 Sk., in cui sono contenute le parole che i Romani rivolgono a Romolo asceso al cielo (da notare che Cazzaniga parla espressamente, a proposito di questo frammento enniano, di Romolo-Quirino). Ci sono evidenti elementi formali

27 Cf. Skutsch 1985, 197.

28 Hardie 2015, 476.

29 Cf. *OLD*, s.v.

30 Cf., al riguardo, Ogilvie 1965, 86; Fedeli 1976, 265-7.

31 Skutsch 1985, 260.

32 Cf. Cazzaniga 1974, 363-6.

che avvicinano i due autori: il *desiderium* del v. 105 di Ennio (*Pectora* <…> *tenet desiderium*) trova un parallelo in Liv. 1.16.5 *sollicita civitate desiderio regis* e 8 *quamque desiderium Romuli apud plebem exercitumque facta fide immortalitatis lenitum sit*;[33] cf. poi Enn. *ann.* 108 Sk. *O pater, o genitor, o sanguen dis oriundum!* e Liv. 1.16.3 *deum deo natum, regem parentemque urbis Romanae salvere universi Romulum iubent* (non ha dubbi al riguardo Skutsch: «Livy 1. 16. 3 […] clearly depends on Ennius»).[34] C'è anche da aggiungere, a proposito del v. 108 di Ennio, l'uso del termine *pater* in riferimento a Romolo, uso per il quale cf. *Quirine pater* del v. 100. Se dunque *venerabundus* in Livio riecheggia il verbo *venerari* di Enn. *ann.* 100 Sk., il Quirino invocato nel verso di quest'ultimo altri non è se non Romolo, la cui apparizione determina l'atto di riverenza (*venerabundus*) di Proculo Giulio nei confronti di colui che, dopo l'assunzione in cielo, gli si pone innanzi come una divinità.

Ma l'uso del verbo *venerari* da parte di Ennio può di per sé costituire un argomento a sostegno dell'identificazione di Quirino con Romolo. Si tratta di un verbo che appartiene ad una famiglia di parole derivanti da una comune radice.[35] Tra queste parole vi è anche il nome della dea Venere (*Venus*) e, come evidenziato da Ernout e Meillet,[36] *venerari*, verbo denominale da *venus*, è inizialmente usato nell'espressione *Venerem venerari* (cf. Plaut. *Rud.* 305 e 1349; *Poen.* 278),[37] per essere poi adoperato anche in riferimento agli altri dèi;[38] Kretschmer si spinge ad ipotizzare che *venerari* inizialmente abbia avuto il significato specifico di 'venerare Venere'.[39] La connessione etimologica tra *venerari* e *Venus* continua ad essere avvertita anche nella tradizione

33 A proposito di *lenitum sit* Cazzaniga 1974, 364 osserva: «Quel 'lenitum sit' non appare qui nei nostri versi enniani: ma la sua presenza si sente in quell'altamente patetico 'qualem te patriae custodem di genuerunt' [= v. 107] […] in cui l'arra della certezza del futuro placa, sotto l'eterna 'custodia' del nuovo dio Quirino, il 'metus orbitatis', proprio in questi momenti di storia decisivi e ansiosi in cui il popolo lo voleva guida e protettore 'vivo'».

34 Skutsch 1985, 257.

35 Cf. Pokorny 1969, 1146-47 (la radice comune è u̯en-, u̯enə-); cf. anche Walde-Hofmann 1954, 752-3, s.v. «venus»; Ernout, Meillet 2001^{4}, 719, s.v. «veneror» e 721-2, s.v. «venus»; Krostenko 2001, 40-1.

36 Cf. Ernout, Meillet 2001^{4}, 719.

37 Cf. Schilling 1954, 34: «Plaute a-t-il encore senti la parenté sémantique entre la déesse de l'amour et le verbe "vénérer"? C'est probable, puisqu'il s'est plu à faire allitérer les deux mots en plus d'un passage».

38 Cf. Schilling 1954, 33, che osserva come a partire dall'età imperiale l'idea di venerazione sia applicata talvolta al mondo profano.

39 Cf. Kretschmer 1919, 153-4. È in questo stesso articolo che Kretschmer (151) propone per l'origine del nome *Quirinus* la derivazione da **coviriom*, cioè 'comunità di uomini'; da qui l'ipotesi secondo la quale lo smembramento che avrebbe subito Romolo per mano dei senatori (cf. Liv. 1.16.4) rappresenterebbe «la trasmissione del potere regio ad entità politiche per le quali la 'morte del re' e la sua divinizzazione rappresentano l'atto (mitico) di fondazione» (Coarelli 1983, 193).

e-ISSN 2724-1564

letteraria successiva. Al riguardo, un esempio interessante è offerto da Ov. *met.* 13.624-5 (il contesto è quello di Enea che porta sulle spalle il padre Anchise) *sacra et, sacra altera, patrem | fert umeris, venerabile onus, Cythereius heros*. Come nota Hardie: «La vicinanza di *Cythereius* allude al nesso etimologico di *veneror* e *Venus*»[40] (naturalmente il riferimento a *veneror* è da vedere nell'aggettivo *venerabile*).[41] Un'allusione al rapporto tra *venerari* e *Venus* è ravvisabile anche in Hor. *carm. saec.* 49-51 *Quaeque vos bobus veneratur albis | clarus Anchisae Venerisque sanguis | impetret*: con la perifrasi *clarus Anchisae Venerisque sanguis*, che verisimilmente rimanda al citato Enn. *ann.* 108 Sk. con il riferimento a Romolo, si intende Augusto, in quanto membro della *gens Iulia* e quindi discendente di Venere, il cui nome è preceduto dall'uso del verbo *veneratur* (va detto che lo stesso Augusto è oggetto di *veneratio*, come apprendiamo, ad es., dal proemio del poema germaniciano:[42] cf. Germ. 3 *te veneror, tibi sacra fero*).[43]

Il rapporto di Ottaviano Augusto con Venere è individuabile anche all'inizio delle *Georgiche*: cf. Verg. *georg.* 1.26-8 (il contesto è quello della futura divinizzazione di Ottaviano) *et te maximus orbis* | […] | *accipiat cingens materna tempora myrto*; l'allusione a Venere è da ravvisare nell'espressione *materna… myrto*, essendo quest'ultima pianta sacra alla divinità (su questo aspetto cf. *infra*). Sempre nelle *Georgiche*, nel proemio del III libro, laddove si fa riferimento a campagne militari condotte sotto il comando di Ottaviano, c'è l'identificazione di quest'ultimo con Quirino: cf. *georg.* 3.27 *victorisque arma Quirini*. Ritorna questa identificazione anche nell'*Eneide*: cf. *Aen.* 1.292-3 *Remo cum fratre Quirinus | iura dabunt*, in cui Augusto e Agrippa si celano dietro il riferimento a Romolo-Quirino e Remo, come già evidenziavano gli antichi commentatori (cf. Serv. *Aen.* 1.292). L'accostamento della figura di Augusto a quella di Romolo trova conferma nel VI libro del poema virgiliano, laddove Virgilio pone in successione i regni degli stessi Romolo e Augusto (cf. *Aen.* 6.777-807), senza soluzione di continuità[44] (non è, per altro, da dimenticare, secondo quanto apprendiamo da Svetonio, *Aug.* 7.2, che Ottaviano fu indeciso, prima di assumere il titolo di *Augustus*, se optare per quel-

---

40 Hardie 2015, 315.

41 Cf. anche Ov. *met.* 14.170 (è Achemenide a parlare) *si minus Aenean veneror genitore*: complemento oggetto di *veneror* è Enea, figlio di Venere.

42 Non mi soffermo sulla *vexata quaestio* del destinatario dell'opera, cioè se si tratti di Augusto o di Tiberio: ritengo che argomenti più solidi siano quelli addotti a sostegno del fatto che il destinatario sia il primo (per un inquadramento generale del problema rimando a Feraco 2022, 11-16).

43 Da notare che in un carme sui mesi (cf. *Anth.* 665.15-16), il mese dedicato ad Augusto è definito *venerabilis*: *Tu quoque Sextilis venerabilis omnibus annis | numinis Augusti nomen in* † *anno venis*.

44 Cf., al riguardo, Austin 1977, 242; Montanari 1988, 380-1.

lo di *Romulus*).[45] Il rapporto tra Romolo e Augusto era basato, in particolare, sulla comune condizione di fondatore, «Romolo della prima Roma, Augusto della nuova Roma risorta a nuovo ordine dalle guerre secolari…».[46]

Occorre ancora dire che negli *Annales* di Ennio il padre di Ilia, madre di Romolo, è Enea, figlio di Venere. L'associazione di Romolo-Quirino con Venere è esplicita in Ov. *fast.* 4.55-8:

> placet Ilia Marti | teque parit, gemino iuncte Quirine Remo. | Ille suos semper Venerem Martemque parentes | dixit…

Ma questo legame con Venere viene individuato anche a proposito di Enn. *ann.* 110-11 Sk. *Romulus in caelo cum dis genitalibus aevom* | *degit*: a parere di Skutsch, l'uso di *genitalibus* in sostituzione di *genitoribus* è da far risalire al fatto che qui Ennio sta pensando non solo a Marte, ma anche a Venere[47] (e questa interpretazione potrebbe trovare conferma nel sopra citato verso di Ov. *fast.* 4.57). Sempre a proposito della relazione tra Romolo-Quirino e Venere, occorre segnalare quanto leggiamo in Plin. *nat.* 15.120 (si parla del mirto)

> huic arbori Venus praeest, haud scio an prima etiam omnium in locis publicis Romae sata […] Inter antiquissima namque delubra habetur Quirini, hoc est ipsius Romuli. In eo sacrae fuere myrtae duae ante aedem ipsam.

Da questo luogo pliniano apprendiamo che davanti al tempio di Quirino, qui esplicitamente associato a Romolo, si trovavano due mirti sacri, prova dello stretto legame con Venere.[48]

Gli argomenti sopra esposti, che ruotano in particolare attorno all'uso del verbo *venerari*, costituiscono, a mio parere, un valido sostegno all'idea che nel verso enniano Quirino sia da identificare con Romolo; essendo poi il contesto analogo a quello di Liv. 1.16, il frammento di Ennio è da collocare verisimilmente dopo *ann.* 110-11 Sk., cioè dopo la morte e la divinizzazione di Romolo.

C'è infine un ultimo aspetto da considerare: i problemi di natura testuale che pone il v. 100 degli *Annales*. L'integrazione ad inizio ver-

45 Sulla stretta relazione in Virgilio tra Romolo e Augusto cf. Binder 1971, 162-9.

46 Maddoli 1988, 572.

47 Cf. Skutsch 1985, 262.

48 Di un certo interesse è anche un luogo tratto dalla *Vita di Romolo* di Plutarco (27.8): τιμᾶν παρακελεύεσθαι (sc. τοὺς δυνατούς) πᾶσι καὶ σέβεσθαι῾ Ρωμύλον, ὡς ἀνηρπασμένον εἰς θεοὺς καὶ θεὸν εὐμενῆ γενησόμενον αὐτοῖς ἐκ χρηστοῦ βασιλέως. Il contesto è quello della assunzione in cielo fra gli dèi di Romolo e dell'invito rivolto dai potenti a tutto il popolo di onorarlo e venerarlo (τιμᾶν… καὶ σέβεσθαι): il verbo σέβεσθαι corrisponde, dal punto di vista semantico, al latino *venerari* (cf. Leopold 1852², s.v.).

so di *teque* appare plausibile: per <*teque*> *Quirine pater veneror* cf. *ann.* 26 Sk. *Teque pater Tiberine*, con *teque* nell'incipit del verso seguito dal vocativo del nome della divinità accompagnato da *pater* (si può operare il confronto anche con *ann.* 58 Sk. *Te* […] *precor, Venus*).[49] Ma la sequenza *veneror Horamque* presuppone *Hōra* con la prima sillaba di quantità lunga, laddove il confronto con Ov. *met.* 14.851 induce a ritenere che la quantità sia invece breve. Mi pare difficile non tener conto della testimonianza ovidiana, tanto più se, come è probabile, il poeta delle *Metamorfosi* qui riecheggia il verso enniano.[50] A questo punto, la scelta più plausibile risulta essere, a mio giudizio, quella di Bierma, che corregge *veneror* in *venerantur*, fornendone anche la possibile spiegazione dell'origine dell'errore: «olim hoc scriptum fuisse crediderim *vener' oramque Quirini* ut syllaba *or* bis ab aliquo librario scripta fuerit».[51] Aggiungiamo da ultimo che, se Skutsch ritiene che la prima persona *veneror*, che esprime col vocativo una diretta invocazione, non possa essere sostituita da una forma, come ad es. *venerantur*, che rende meno stretta la connessione tra vocativo e verbo,[52] secondo Timpanaro invece proprio la «minore ovvietà del costrutto *te… venerantur*» può aver determinato la sua errata sostituzione con *te… veneror*.[53]

Bibliografia

Ampolo, C. (1988). *Plutarco, Le vite di Teseo e di Romolo*. A cura di C. Ampolo e M. Manfredini. Milano: Mondadori. https://doi.org/10.1163/1568525962610770.

Austin, R.G. (1977). *P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus*. With a Commentary by R.G. Austin. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1017/s0009840x00230230.

Baehrens, A. (1886). *Fragmenta poetarum Romanorum*. Collegit et emendavit A. Baehrens. Lipsiae: Teubner.

Bandiera, M. (1978). *I frammenti del I libro degli "Annales" di Q. Ennio*. Riordinamento ed esegesi, con prefazione di P. Santini. Firenze: Le Monnier. https://doi.org/10.1017/s0009840x00234641.

Bierma, J.W. (1907). «De Ennii fragmentis». *Mnemosyne*, 35, 337-52.

Binder, G. (1971). *Aeneas und Augustus. Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis*. Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain. https://doi.org/10.2307/293826.

49 Per i problemi testuali riguardanti questo frammento enniano e una persuasiva proposta di risanamento della corruzione in esso presente, rimando a Mastandrea 2008, 33-6.

50 Nota opportunamente, al riguardo, Bandiera 1978, 95, che «il fatto che Ovidio abbia *Hŏra* dimostra che anche il suo modello, cioè Ennio, doveva avere questa scansione».

51 Bierma 1907, 345.

52 Cf. Skutsch 1968, 133.

53 Cf. Timpanaro 1978, 634.

Brelich, A. (1960). «Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica». *SMSR*, 31, 63-119.

Cazzaniga, I. (1974). «Il frammento 61 degli *Annali* di Ennio: *Quirinus Indiges*». *PP*, 29, 362-81.

Classen, C.J. (1962). «Romulus in der römischen Republik». *Philologus*, 106, 174-204.

Coarelli, F. (1983). *Il Foro Romano. Periodo arcaico*. Roma: Quasar.

Colonna, G. (1707). *Q. Ennii poetae vetustissimi fragmenta quae supersunt*. Ab H. Columna conquisita disposita et explicata ad Joannem Filium. Nunc ad editionem Neapolitanam 1590 recussa accurante F. Hesselio. Amstelaedami: ex Officina Wetsteniana.

Conte, G.B. (1974). *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo Virgilio Ovidio Lucano*. Torino: Einaudi.

Dumézil, G. (1977). *La religione romana arcaica. Con una appendice su la religione degli Etruschi*. Ed. italiana e trad. a cura di F. Jesi. Milano: Rizzoli.

Dyck, A.R. (2004). *A Commentary on Cicero, "De Legibus"*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Elter, A. (1907). *Donarem pateras… Horat. "Carm." 4, 8*. Bonn: C. Georgi, Universitäts-Buchdruckerei.

Ernout, A.; Meillet, A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Retirage de la 4e édition augmentée d'additions et de corrections par J. André. Paris: Klincksieck. https://doi.org/10.1017/s0009840x00086613.

Farrell, J. (2020). «The Gods in Ennius». Damon, C.; Farrell, J. (eds), *Ennius' "Annals". Poetry and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 63-88.

Fedeli, P. (1976). «Ideologia e stile: i poetismi e gli arcaismi liviani». *QS*, 2, 255-83.

Feraco, F. (2022). *Germanico, "Phaenomena"*. Bologna: Pàtron.

Flores, E. (2002). *Quinto Ennio, "Annali"*. Vol. 2, *Libri I-VIII*. Commentari a cura di E. Flores, P. Esposito, G. Jackson, D. Tomasco. Napoli: Liguori. https://doi.org/10.1017/s0009840x07002053.

Goldberg, S.M.; Manuwald, G. (2018). *Fragmentary Republican Latin. Ennius. Testimonia Epic Fragments*. Ed. and Transl. by S.M. Goldberg, G. Manuwald. Cambridge (MA); London: Harvard University Press. https://doi.org/10.33776/ec.v23i0.3739.

Hardie, P. (2015). *Ovidio, "Metamorfosi"*. Vol. 6, *Libri XIII-XV*. A cura di P. Hardie. Testo critico basato sull'edizione oxoniense di R. Tarrant. Trad. di G. Chiarini. Milano: Mondadori. https://doi.org/10.33776/ec.v21i0.3231.

Jocelyn, H.D. (1989). «Romulus and the *di genitales* [Ennius, *Annales* 110-111 Skutsch]». Diggle, J.; Hall, J.B.; Jocelyn, H.D (eds), *Studies in Latin Literature and its Tradition in honour of C.O. Brink*. Cambridge: The Cambridge Philological Society, 39-65. https://doi.org/10.2307/j.ctv27h1qc2.7.

Koch, C. (1960). *Religio. Studien zu Kult und Glauben der Römer*. Nürnberg: Verlag H. Carl.

Kretschmer, P. (1919). «Lat. *quirites* und *quiritare*». *Glotta*, 10, 147-57.

Krostenko, B.A. (2001). *Cicero, Catullus, and the Language of Social Performance*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

Latte, K. (1967). *Römische Religionsgeschichte*. 2. Aufl. München: Beck.

Leopold, E.F. (1852[2]). *Lexicon Graeco-Latinum manuale ex optimis libris concinnatum*. Edidit E.F. Leopold. Lipsiae: sumptibus et typis C. Tauchnitii.

Maddoli, G. (1988). «Romolo». *EV*, 4, 570-4.

Mastandrea, P. (2008). «Meccanismi della dizione poetica e critica del testo. Appunti per un seminario filologico». *Quaderni del Dipartimento di filologia linguistica e tradizione classica "A. Rostagni"*, 7, 29-38.
Meyer, W. (1878). «Des Lucas Fruterius Verbesserungen zu den Fragmenta poetarum veterum Latinorum a. 1564». *RhM*, 33, 238-49.
Montanari, E. (1988). «Quirino». *EV*, 4, 380-2.
Mueller, L. (1884). *Q. Enni carminum reliquiae. Accedunt Cn. Naevi Belli Poenici quae supersunt*. Emendavit et adnotavit L. Mueller. Petropoli: impensis C. Rickeri.
Mueller, L. (1884[2]). *De re metrica poetarum latinorum praeter Plautum et Terentium libri septem*. Petropoli et Lipsiae: impensis C. Rickeri.
Ogilvie, R.M. (1965). *A Commentary on Livy. Books 1-5*. Oxford: Clarendon Press.
Pokorny, J. (1969). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2. Bern; München: Francke.
Porte, D. (1981). «Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes. Étude sur le personnage de Quirinus et sur son évolution, des origines à Auguste». *ANRW*, 17(1), 300-42. https://doi.org/10.1515/9783110844092-008.
Radke, G. (1981). «Quirinus. Eine kritische Überprüfung der Überlieferung und ein Versuch». *ANRW*, 17(1), 276-99. https://doi.org/10.1515/9783110844092-007.
Roscher, W.H. (1909-15). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. 4. Leipzig: Teubner.
Schilling, R. (1954). *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*. Paris: E. de Boccard. https://doi.org/10.1017/s0009840x00162353.
Schulze, W. (1933). *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
Skutsch, O. (1968). *Studia Enniana*. London: The Athlone Press.
Skutsch, O. (1985). *The "Annals" of Q. Ennius*. Edited with Introduction and Commentary by O. Skutsch. Oxford: Clarendon Press.
Timpanaro, S. (1946). «Per una nuova edizione critica di Ennio». *SIFC*, 21, 41-81.
Timpanaro, S. (1978). *Contributi di filologia e di storia della lingua latina*. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.
Traglia, A. (1986). *Poeti latini arcaici*. Vol. 1, *Livio Andronico, Nevio, Ennio*. Torino: UTET.
Vahlen, I. (1903). *Ennianae poesis reliquiae*. Iteratis curis recensuit I. Vahlen. 2a ed. Lipsiae: Teubner.
Valmaggi, L. (1900). *Ennio, I frammenti degli Annali*. Commento e note di L. Valmaggi. Torino: Loescher.
Walde, A.; Hofmann, J.B. (1954). *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 2. 3. Aufl. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag.
Wissowa, G. (1904). *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions-und Stadtgeschichte*. München: Beck.
Wissowa, G. (1912). *Religion und Kultus der Römer*. 2. Aufl. München: Beck.

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Cosmologie et modèle biologique chez Lucrèce : dire l'unité du monde

Anne Claire Joncheray
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France

Abstract The present article tackles the issue of the unity and cohesion of the world as it is evoked by Lucretius in the *De Rerum Natura*. Through this work, we would like to show that the philosopher offers an original solution to this question by using a biological model: the organic unity. This model plays a dual role, both critical and descriptive. First, it replaces what Lucretius identifies as 'false models' of the union and cohesion of the world: the model of the world as living based on the theory of the soul of the world, the model of the world as divine, rested on demiurgic and providential theories and finally the model of the world as principle, elaborated from the thesis of the eternity of the world and its parts. Then, by evicting these three models of explanation and description of the cohesion of the parts of the world, based on a bad definition of the nature of the world, the Lucretian biological model proposes a re-description of the unity of the world which is compatible with the Epicurean cosmological theses of the plurality of worlds and of the mortality of the world.

Keywords Lucretius. Cosmology. Biological model. Unity of the world. De Rerum Natura.

Peer review

Submitted 2023-02-27
Accepted 2023-05-04
Published 2023-08-04

Open access

Citation Joncheray, A.C. (2023). "Cosmologie et modèle biologique chez Lucrèce : dire l'unité du monde". *Lexis*, 41(n.s.), 1, 47-74.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01/003

1 Cosmologie et modèle biologique chez Lucrèce : dire l'unité du monde

Le *De Rerum Natura* de Lucrèce se veut être un exposé épicurien d'explication de la nature et de ses principes. En cela, le philosophe tend à reprendre et poursuivre le projet épicurien du moins tel que Pierre-Marie Morel l'a identifié[1] : constituer une philosophie de la nature qui soit complète, c'est-à-dire qui comporte à la fois une physique, une biologie, une cosmologie mais aussi et surtout « une théorie de la génération et de la cohésion des êtres naturels.»[2] Ce souci de rendre compte de l'unité des composés devient alors un des points essentiels de l'exposé lucrétien : en effet, pouvoir expliquer la cohésion des êtres produits et générés à partir des mouvements et combinaisons de la matière implique de pouvoir expliquer l'unité en se passant de toute forme de causalité extérieure à la matière, telle la causalité divine ou encore finaliste.[3] Il s'agit de montrer que les corps premiers en tant que principes matériels des êtres et des choses sont suffisants pour instituer une cohésion des agrégats qui ne soit pas une simple juxtaposition de parties mais une unité à part entière.[4]

Cette question de la cohésion et des modes d'unité se retrouve dès lors à chaque moment du *De Rerum Natura* : elle est abordée à propos des composés au Chant II, à propos de l'union de l'âme et du corps au Chant III puis, de façon plus particulière, au Chant V à propos de la nature du monde. Dans cet article, nous souhaiterions nous intéresser plus spécifiquement à cette approche cosmologique du problème de l'unité et de la cohésion. Le problème de l'unité du monde constitue un enjeu fondamental de l'exposé lucrétien en ce qu'il va de pair avec la question de la nature même du monde : comment comprendre qu'un composé tel le monde puisse constituer plus qu'un simple ensemble, plus qu'une somme de parties ? Comment comprendre l'agencement des parties du monde tout en préservant l'unité de ce dernier ? L'unité mondaine apparaît comme synthèse d'une diversité : en son sein, les différentes parties du monde, distinguables comme corps composés, forment un ensemble lui-même identifiable à totalité autonome

1 Morel 2010, 64.

2 Morel 2010, 64.

3 Ici, Lucrèce rejoint un des problèmes majeurs auquel s'est confronté Epicure dans la *Lettre à Hérodote* : donner aux atomes une fonction qui ne soit pas de simple composition mais aussi de production et de cohésion des êtres et des choses. Nous renvoyons le lecteur à Morel 2021, 119-35.

4 Ce point est essentiel pour Lucrèce aussi bien que pour Epicure en ce qu'il constitue un des points essentiels de la critique aristotélicienne adressée à Démocrite et Leucippe. Nous renvoyons le lecteur à Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 294, 33,[DK 67 A 37] mais aussi à la critique que fait Lucrèce de la notion d'unité et de cohésion telle que son prédécesseur la présente, *De Rerum Natura*, III, 370-3.

au sein de l'univers.[5] Cette définition du monde comme totalité unifiée fait de ce dernier une nature une mais non pas unique : l'unicité ne peut être, pour le philosophe, cause de l'unité mondaine. Plus encore, il faut rechercher la cause de cette unité non pas dans une causalité étrangère à la nature mondaine telle la causalité divine, la causalité providentialiste ou encore la causalité finaliste, mais bien dans le mode de relation qu'entretiennent entre elles les parties du monde.[6] C'est donc cette relation qui devra être au cœur de l'enquête cosmologique puisque c'est elle qui permettra de façon ultime le rejet de ce que nous identifions à des 'faux modèles' d'unité. Ces derniers correspondent aux représentations faisant intervenir dans leur explication une cause unificatrice étrangère au monde : celle de l'âme du monde ou du monde-animal, celle du monde comme principe ou encore celle du monde comme production divine. Rendre compte de la relation des parties du monde sans recourir à ces types de représentations suppose de pouvoir trouver un modèle à la fois capable de les évincer et à la fois fécond pour la compréhension et l'explication du type d'unité du monde. C'est pourquoi, Lucrèce met en place un modèle propre, un modèle biologique : celui de l'unité organique.

Cependant, parler de modèle biologique dans le cadre de la cosmologie mécaniste épicurienne peut soulever différents problèmes. Comment comprendre la possibilité d'un recours au biologique pour expliquer et décrire la nature du monde alors même qu'au cœur de la cosmologie se joue la critique de la théorie du monde comme vivant ? Cette contradiction première entre le modèle biologique lucrétien et la cosmologie épicurienne est-elle déjà présente chez Epicure ou relève-t-elle d'une invention lucrétienne ?

Tout d'abord, il nous apparaît que la contradiction relevée par plusieurs commentateurs[7] entre le recours au biologique et les thèses cosmologiques épicuriennes tient à ce que ces derniers ont identifié le modèle biologique lucrétien à l'analogie classique entre microcosme et macrocosme qui pose un rapport de ressemblance entre le monde et le corps vivant. Or, dans les cibles de l'exposé lucrétien, se tient en première place la théorie de l'âme du monde ou du monde-animal :

---

5 Nous pouvons nous rapporter à la définition du monde que propose Epicure au § 90 de *la Lettre à Pythoclès*.

6 La question de la cause de l'unité mondaine rejoint une question plus large : celle de l'ordre au sein du monde. En effet l'unité mondaine suppose un certain type d'ordre au sens d'une organisation stable qui ne soit ni le fait d'une providence, ni le fait d'une force téléologique extérieure ou intérieure au monde. Dans la philosophie épicurienne l'ordre du monde doit et surtout peut trouver une explication mécaniste et matérielle. Pour une analyse plus détaillée de ce rapport entre la cosmologie, le problème de l'unité et celle de l'ordre, nous renvoyons le lecteur à Noller 2019.

7 Nous pouvons notamment renvoyer le lecteur à Schrijvers 1999, 183-213 et à Kany-Turpin 2020.

comment légitimer dès lors l'analogie microcosme-macrocosme si le référent 'âme' de l'analogie est inapplicable à la notion de monde ? Rejeter cet usage du côté des « analogies irrecevables »[8] pour en faire ou bien une conséquence involontaire d'un héritage culturel[9] ou bien une originalité poétique[10] serait, selon nous, manquer la force de ce geste lucrétien. En effet, l'usage du biologique ne relève pas de l'analogie entre microcosme et macrocosme : il ne s'agit pas de penser le corps vivant comme petit monde mais bien de montrer que, dans le cadre du corps vivant, la relation entre les parties du corps et plus particulièrement la relation entre l'âme et le corps permet de comprendre la relation entre les parties du monde.[11] Ce qui est en jeu dans le modèle biologique ce n'est donc pas le rapport microcosme/macrocosme, mais bien le concept épicurien de sympathie :[12] Lucrèce montre que ce dernier est applicable au monde pour comprendre le rapport entre ses parties et donc son type d'unité. Ce modèle acquiert dès lors une fécondité non seulement dans la critique que propose le texte des approches adverses de l'unité mondaine mais aussi dans la compréhension et l'explication des phénomènes du monde qui ne seront plus que les effets d'interactions entre les différents composants du monde unis par une relation de sympathie.

En cela, Lucrèce s'ancre dans le projet cosmologique épicurien : rendre possible une explication mécaniste du monde et de ses phénomènes.[13] A la suite d'Epicure, il replace cosmologie et météorologie au cœur de la science de la nature : les 'météores' ne sont pas des phénomènes dont la compréhension nécessiterait le recours à l'astrologie, l'astronomie ou encore la divination. Parce qu'ils sont les effets du mode de relation spécifique des différentes parties du monde, ils deviennent l'objet du physicien qui non seulement les explique mais aussi leur ôte leur caractère de prodiges. Dès lors, la question de l'unité du monde joue un rôle central dans la critique de la superstition mais aus-

8 José Kany-Turpin 2020, 25.

9 Telle est la thèse défendue par Schrijvers 2007, 269-71.

10 Ainsi que le défend Kany-Turpin 2020, 25.

11 Nous rejoignons ici l'analyse que propose Schiesaro 1990, 74.

12 Nous aborderons dans notre dernière partie la fécondité de ce concept dans le cadre de l'explication de l'unité mondaine. Pour sa définition dans les textes épicuriens ainsi que sa reprise dans le texte lucrétien, nous renvoyons à l'analyse qu'en fait Scalas 2023, 33-138.

13 Dans la philosophie épicurienne la cosmologie apparaît comme une partie de la météorologie : le problème de l'unité et de la nature du monde constitue le point de départ de l'explication des 'météores'. En cela, le Livre V du *De Rerum Natura* introduit le Livre VI de même que, dans la *Lettre à Pythoclès*, la définition du monde aux § 89-90 ouvre les explications météorologiques. Pour plus de détails sur ces questions du rapport entre cosmologie et météorologie nous renvoyons à Verde 2022 ainsi qu'à Taub 2009, 105-24 et Kany-Turpin 2020.

si dans la critique des théories cosmologiques adverses.[14] Ainsi, nous le voyons, le thème comme les enjeux de l'exposé lucrétien sur l'unité mondaine relèvent de l'héritage épicurien. Cependant, selon nous, la façon de traiter de ce thème et de ses enjeux, le recours au modèle biologique, tient de l'innovation lucrétienne. En effet, si nous retrouvons quelques évocations biologiques dans les développements cosmologiques d'Epicure, ces derniers nous paraissent trop peu nombreux pour pouvoir identifier un modèle biologique.[15] Plus encore, dans le cadre de sa cosmologie, Epicure ne paraît pas faire de l'analogie un outil fondamental de ses explications :[16] l'approche épicurienne, telle qu'elle transparaît dans les textes qui nous sont parvenus, se veut plus éclatée et moins systémique. La méthode des explications multiples mobilisée par le philosophe semble refuser le déploiement d'un modèle unique pour l'explication des phénomènes météorologiques. Ainsi, si Lucrèce se veut disciple fidèle d'Epicure dans le thème et dans les enjeux de son exposé cosmologique, il apparaît que l'application d'un modèle biologique soit sa façon de proposer une argumentation efficace proposant à la fois une description ou plutôt une re-description de l'unité mondaine en accord avec les thèses cosmologiques épicuriennes, à la fois une critique des représentations adverses.

Afin de saisir pleinement l'argumentation lucrétienne nous proposons au lecteur de suivre les deux moments de l'exposé lucrétien en nous intéressant d'abord à la critique des 'faux modèles' de l'unité, puis en étudiant de façon plus précise ce que nous identifions, dans le texte lucrétien, à un modèle biologique d'unité.

1.1 Les faux modèles de l'unité du monde

La question de l'unité du monde et celle de sa nature est abordée par Lucrèce dès la première partie du Chant V. Ce premier moment de l'argumentation cosmologique s'axe autour d'une critique des faux modèles de l'unité ayant conduit à des représentations erronées de la nature mondaine. Ici, le philosophe entreprend une phase critique essentielle en ce qu'elle s'inscrit pleinement dans le projet lucrétien d'établissement d'une philosophie de la nature compatible avec les principes de la philosophie épicurienne : cette mission d'exposition

14 Ce lien entre le traitement de la nature du monde et la critique des 'faux modèles' d'explication de cette unité apparaît comme un thème épicurien et non pas seulement lucrétien. En effet, dans son exposé, Vellius évoque puis réfute les trois théories auxquelles Lucrèce se confronte : le monde comme production divine, le monde comme éternel ou encore le monde comme vivant. Nous renvoyons le lecteur à Cicéron, *De Natura deorum*, I, VIII, 18.

15 Sur ce débat, nous rejoignons Schrijvers 2007, 211; Taub 2012, 55.

16 Nous renvoyons le lecteur à l'analyse de Bakker 2016, 37.

e-ISSN 2724-1564

de la nature des choses à partir des principes de l'atomisme épicurien nécessite de remettre en cause les différentes représentations du monde portées par les philosophies antérieures et leurs traditions afin de pouvoir proposer une nouvelle représentation du monde et de son unité.[17] Alors, les premiers vers du Chant V s'attaquent plus particulièrement à trois représentations du monde et de son unité que nous identifions à des 'faux modèles' : la représentation du monde comme vivant, celle du monde comme production voire comme nature divine et enfin celle du monde comme principe. La première s'appuie sur la théorie de l'âme du monde, la deuxième sur celle de la création divine du monde et de la providence divine, la dernière sur la théorie de l'éternité du monde. Ces trois représentations constituent trois modèles erronés de l'unité ayant mené, selon Lucrèce, à une conception fausse de la nature mondaine. Les réfuter devient un enjeu fondamental de l'exposé puisque cette critique devra permettre l'exposition d'un nouveau modèle. La question de savoir quels adversaires vise plus spécifiquement Lucrèce à travers ces trois modèles a suscité de nombreux désaccords auprès des commentateurs[18] : si le premier tend à rappeler l'école stoïcienne, le deuxième l'école platonicienne et la dernière l'école péripatéticienne, il nous paraît difficile de trancher pour un adversaire à proprement parler.[19] En effet, il nous semble que ce qui intéresse particulièrement le philosophe ici ce sont ces modèles en eux-mêmes afin de pouvoir les réfuter dans leurs fondements et leurs principes. En cela, il n'aurait pas tant un adversaire en particulier à l'esprit mais bien plutôt toute une tradition de représentations et d'explications de l'unité et de la nature mondaine.[20]

Afin de comprendre comment se joue cette critique lucrétienne des 'faux modèles' d'unité, nous les aborderons tour à tour en suivant leur ordre d'exposition dans le texte.[21]

---

17 Ici nous rejoignons l'analyse de Pierre-Marie Morel à propos du projet épicurien. Elle nous semble pleinement applicable au texte lucrétien et conduira notre analyse de la première partie du Chant V. cf. Morel 2021, 64.

18 Pour plus de détails sur ces querelles, nous renvoyons le lecteur à l'exposé qu'en fait Alain Gigandet au chapitre 2 de la première partie *de Fama deum : Lucrèce et les raisons du mythe* (Gigandet 2000, 61-87). Nous pouvons retenir que la majorité des commentateurs ont tenté de montrer que ces vers de la première partie du Chant V visaient l'école stoïcienne (Munro 1873; Robin 1962; Bailey 1947; De Lacy 1948; Schmidt 1990; Gigandet 2000), d'autres y lisent une critique des thèses platoniciennes (Woltjer 1877) ou encore des thèses aristotéliciennes (Furley 1967).

19 Nous renvoyons le lecteur à l'analyse que propose Galzerano 2020, 29-199.

20 Il nous est en effet apparu que ces modèles bien que présents dans les textes philosophiques aristotéliciens, platoniciens ou encore stoïciens, nourrissent aussi les représentations populaires. Leur critique par Lucrèce pourrait donc tout autant s'inscrire dans sa critique des philosophies adverses que dans sa lutte contre les croyances populaires et la superstition.

21 Nous suivrons l'ordre établi par Kany-Turpin 1997.

e-ISSN 2724-1564

1.1.1 Réfutation de la théorie de l’âme du monde : le monde n’est pas un vivant

Le premier moment de la critique lucrétienne s’intéresse à la théorie de l’âme du monde qui fonde la cohésion du monde sur une compréhension erronée de la notion d’âme. Afin de mettre en avant les fondements inexacts de cette théorie, Lucrèce reprend les acquis du Chant III : il s’agit de souligner qu’un tel usage de la notion d’âme est incompatible avec la définition épicurienne de l’âme et plus encore de mettre en avant l’inapplicabilité de cette notion à la notion de monde. Un premier moment de la critique rappelle que l’âme, comme tout corps, ne peut résider qu’en son lieu propre qu’est le corps vivant. Puis, un deuxième moment s’attache à montrer en quoi le corps du monde est distinct du corps vivant et donc, en quoi l’âme comme réalité est incompatible avec la corporéité mondaine. En procédant ainsi, Lucrèce va établir l’absence de fondements de la théorie de l’âme du monde, la rejetant du côté des modèles[22] abusifs et erronés de l’unité du monde.

Pour commencer le philosophe prend donc appui sur les acquis du Chant III afin de rappeler la définition épicurienne de l’âme : cette dernière, en tant que composé, est une nature qui nécessite, comme tout autre composé, un lieu de genèse, de croissance et de corruption déterminé et propre, le corps. Cette thèse se fonde dans l’expérience elle-même :

> Denique in aethere non arbor, non aequore in alto
> nubes esse queunt, nec pisces uiuere in aruis, 785
> nec cruor in lignis, neque saxis sucus inesse.
> Certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit.
> Sic animi natura nequit sine corpore oriri
> sola, neque a neruis et sanguine longius esse.
> Quod si posset enim, multo prius ipsa animi uis 790
> in capite, aut umeris, aut imis calcibus esse
> posset, et innasci quauis in parte soleret,
> tandem in eodem homine atque in eodem uase manere.
> Quod quoniam nostro quoque constat corpore certum
> dispositumque uidetur ubi esse et crescere possit 795

22 Nous préférons le terme de modèle à celui de métaphore qu’emploie Alain Gigandet dans son analyse : en effet, la théorie de l’âme du monde se pose comme modèle en ce qu’elle implique, dans les traditions philosophiques mais aussi religieuses y adhérant, une représentation normative du monde qui produit et entretient non seulement des croyances mais aussi des illusions fausses quant à la nature mondaine elle-même. Cependant, nous le rejoignons dans l’analyse qu’il propose de ce passage : à travers la théorie de l’âme du monde, c’est bien le concept d’âme lui-même qui doit être interrogé afin de montrer qu’il est inapplicable au concept de monde. Cf. Gigandet 2000, 76-9.

e-ISSN 2724-1564

> sorsum anima atque animus, tanto magis infitiandum
> totum posse extra corpus durare genique.[23]

L'accumulation qui ouvre ces vers insiste sur le fait que chaque composé, vivant comme non vivant, a besoin d'un lieu propre pour être (*non* […] *esse queunt*).[24] Il y a un ordre dans l'expérience et cet ordre constitue une loi de la nature : les êtres, pour advenir, nécessitent des conditions matérielles particulières que seuls certains lieux peuvent leur fournir (*certum ac dispositum*). Cette conclusion vient de la physique elle-même établie au Chant I :

> At nunc seminibus quia certis quaeque creantur,
> inde enascitur atque oras in luminis exit
> materies ubi inest cuiusque et corpora prima.[25]

Ainsi, l'âme, comme tout composé, nécessite un lieu conforme à sa nature, c'est-à-dire un lieu lui donnant les conditions matérielles nécessaires non seulement à son développement mais aussi à sa conservation. Ce lieu, c'est le corps (*nequit sine corpore*) mais pas n'importe quel corps, le corps vivant. Lucrèce renforce l'argumentation en soulignant qu'au sein même du corps, l'âme occupe une place particulière : si cette dernière ne peut se développer dans toutes les parties du corps, alors il est encore moins envisageable de la voir croître hors du corps lui-même.

Par conséquent, la question qui se pose à propos du monde est celle de la compatibilité de sa corporéité avec celle de l'âme : ce dernier comporte-t-il une partie dans laquelle l'âme pourrait trouver les conditions nécessaires à son développement et à sa croissance ? Reprenant puis développant ces vers du Chant III, Lucrèce va montrer qu'aucune partie du monde ne peut être lieu de l'âme :

> Quippe etenim non est, cum quouis corpore ut esse
> posse animi natura putetur consiliumque ;
> sicut in aethere non arbor, non aequore salso
> nubes esse queunt, neque pisces uiuere in aruis,
> nec cruor in lignis, neque saxis sucus inesse. 130
> Certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit.
> Sic animi natura nequit sine corpore oriri
> sola, neque a neruis et sanguine longius esse.

23 Lucr. 3.784-97.

24 Pour le rapport que cet argument semble entretenir avec la théorie aristotélicienne des lieux naturels, nous renvoyons le lecteur à Gigandet 2003, 59-60 et à Piergiacomi 2017, 166.

25 Lucr. 1.169-71.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 47-74 | e-ISSN 2724-1564

Quod si posset enim, multo prius ipsa animi uis
in capite aut umeris aut imis calcibus esse 135
posset, et innasci quauis in parte soleret,
tandem in eodem homine atque in eodem uase manere.
Quod quoniam nostro quoque constat corpore certum
dispositumque uidetur ubi esse et crescere possit
sorsum anima atque animus, tanto magis infitiandum 140
totum posse extra corpus formamque animalem
putribus in glebis terrarum, aut solis <in> igni,
aut in aqua durare, aut altis aetheris oris.
Haud igitur constant diuino praedita sensu,
quandoquidem nequeunt uitaliter esse animata.[26] 145

Ces vers étendent la réflexion du Chant III à la question du monde : le philosophe énumère les parties et composants du monde (*terrarum*, *solis*, *aqua*, *aetheris*) afin de réfuter leur possibilité de contenir l'âme. Les parties du monde que sont la terre, les eaux, le soleil et les airs ne peuvent être des lieux de l'âme car le monde n'est pas une 'forme vivante', *formam animalem*. Cette forme consiste en une certaine organisation matérielle qui spécifie le composé. Or, les vers concluent : la forme du monde n'est pas celle du corps vivant (*igitur*). La théorie de l'âme du monde ne tient donc pas puisqu'elle se fonde non seulement sur une erreur quant à la nature du monde – celui-ci n'est pas un vivant – mais aussi sur une mauvaise compréhension et définition de la notion d'âme. La théorie de l'âme du monde est erronée : l'âme ne peut être le principe de cohésion et d'unité du monde et de ses parties.

Le philosophe étend alors son propos : si le monde n'est pas vivant, il demeure encore plus difficile de le concevoir comme divin :

haud igitur constant diuino praedita sensu,
quandoquidem nequeunt uitaliter esse animata.

La conjonction *quandoquidem* vient poser un lien de conséquence : la nature divine ne peut être attribuée à une nature qui n'a pas les caractéristiques du vivant.

1.1.2 Le monde n'est pas divin, il n'est pas non plus une création divine

Lucrèce, à partir de la réfutation du modèle de l'âme du monde, aboutit à la conclusion selon laquelle le monde ne saurait être divin ni dans son entièreté ni dans ses parties :

26 Lucr. 5.126-45.

e-ISSN 2724-1564

quae procul usque adeo diuino a numine distent,
inque deum numero quae sint indigna uideri,
notitiam potius praebere ut posse putentur
quid sit uitali motu sensuque remotum.[27]

Le philosophe met en avant la distance entre forme mondaine et forme divine et cela en établissant une première distance entre forme vivante et forme du monde. Le vivant apparaît comme intermédiaire entre le monde et les dieux. Si le monde n'appartient pas à ce dernier, alors il s'établit entre lui et le divin une distance incommensurable.

Cependant, deux possibilités demeurent pour rendre compte de l'unité du monde à partir de l'idée de divin et si Lucrèce montre que la nature divine n'est pas applicable à la nature du monde, il lui reste à écarter ces deux options : le monde acquerrait son unité du fait de la présence du divin en lui, ou alors, la cohésion du monde serait à rapporter à son origine divine. Ces deux théories sont réfutées par le philosophe à partir de deux concepts fondamentaux : celui de nature divine et celui de prolepse. L'usage de ces deux concepts selon leurs définitions épicuriennes va permettre d'établir que non seulement les dieux ne peuvent agir dans le monde mais aussi que les dieux ne peuvent avoir produit le monde.

Le philosophe s'attaque d'emblée à la première hypothèse : les dieux ne peuvent agir dans le monde, ils ne partagent pas ce dernier avec les hommes. Ici, les commentateurs ont été tenté d'identifier une querelle avec les stoïciens et leur conception du monde comme cité partagée par les dieux et les hommes[28] mais aussi une attaque des croyances religieuses traditionnelles.[29] Selon nous, que cela soit sa forme traditionnelle ou sa forme rationalisée, ce qui est en jeu, c'est la notion de providence comprise dans son sens le plus strict de présence et d'action divine dans le monde. Lucrèce entreprend de montrer que cette dernière est incompatible avec la nature divine elle-même :

Illud item non est ut possis credere, sedes
esse deum sanctas in mundi partibus ullis.
Tenuis enim natura deum longeque remota
sensibus ab nostris animi uix mente uidetur;
quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum, 150
tactile nil nobis quod sit contingere debet.
Tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum.
Quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse
dissimiles debent, tenues de corpore eorum.[30]

27 Lucr. 5.122-5.

28 Gigandet 2000, 79-81.

29 Bailey 1947; Giussani 1898.

30 Lucr. 5.146-54.

Il est intéressant de voir que, de même que pour l'âme, Lucrèce s'interroge ici sur la compatibilité entre la corporéité du monde et la nature divine. Il s'agit pour le philosophe de montrer que le monde et ses parties sont inaptes à fournir un lieu (*sedes*) à la nature divine.[31] Ce qui fonde ce raisonnement, c'est la différence entre corps divin et corps terrestres. Les dieux sont dits *tenuis*, 'subtils', c'est-à-dire qu'ils n'entrent pas dans le champ de perception des vivants mais simplement dans le champ de la vision de l'esprit : ils constituent donc des réalités éloignées de nous. Mais plus encore, et c'est le point essentiel de la critique opérée par le philosophe ici, ne pouvant être touchés par nous, ils n'ont aucun pouvoir sur nous ou sur ce qui nous entoure. Autrement dit, ils ne peuvent entrer en contact avec les hommes et, par conséquent, ne peuvent évoluer dans le même monde que les vivants. Ce détour par la notion de toucher est essentiel car, selon les acquis de la physique posés aux Chants I et II, le toucher est ce qui rend possible l'action et la passion.[32] Ce qui ne peut nous toucher ne peut donc agir sur nous : à travers ce refus de faire cohabiter dieux et hommes dans le même monde, la même place, Lucrèce, refuse toute idée de providence. Alors, l'unité et la cohésion du monde ne sont pas le fruit de l'intervention divine :

> Nam pro sancta deum tranquilla pectora pace,
> quae placidum degunt aeuom uitamque serenam,
> quis regere immensi summam, quis habere profundi 1095
> indu manu ualidas potis est moderanter habenas,
> quis pariter caelos omnis conuertere, et omnis
> ignibus aetheriis terras suffire feracis,
> omnibus inue locis esse omni tempore praesto,
> nubibus ut tenebras faciat, caelique serena 1100
> concutiat sonitu[33]

Le gouvernement du monde entre en rivalité avec la nature même des dieux, paisible (*tranquilla pace*) et calme (*serenam*). Si donc ce qui fait le propre de la corporéité mondaine – l'ordre, la cohésion des parties et les mouvements cosmiques – est incompatible avec la nature divine, les dieux, de même que l'âme, ne sauraient être les principes de la cohésion du monde.

31 Le philosophe semble suivre ici la théorie épicurienne selon laquelle les dieux seraient extérieurs au monde et résideraient dans des lieux appelés 'intermondes'. C'est ce caractère extra-mondain qui rendrait compte de la subtilité de leur nature et de l'impossible perception sensible de cette dernière au cœur du monde. Pour plus de précisions sur ce point, nous renvoyons le lecteur aux textes de Cicéron *nat. deor.* 17.45, *fin.* 2.75 et *diu.* 2.40 ainsi qu'aux analyses de Kany-Turpin 1986, 39-58 et de Salem 1989, 197-204.

32 Lucr. 1.304 ; 2.434.

33 Lucr. 2.1093-101.

Cependant, si les dieux ne résident pas dans le monde et n'agissent pas en lui, les hommes demeurent tentés de penser qu'ils auraient pu jouer un rôle en amont, lors de la création même du monde. L'unité mondaine serait alors à comprendre à partir de cette origine divine : comme projet divin, le monde serait parfait et constituerait un tout harmonieux, cohérent et unifié. Mais, encore une fois, Lucrèce va montrer que cette conception du monde comme créature divine s'oppose à l'idée même de nature divine :

> Dicere porro hominum causa ualuisse parare
> praeclaram mundi naturam, proptereaque
> adlaudabile opus diuom laudare decere
> aeternumque putare atque immortale futurum,
> nec fas esse, deum quod sit ratione uetusta 160
> gentibus humanis fundatum perpetuo aeuo,
> sollicitare suis ulla ui ex sedibus umquam
> nec uerbis uexare et ab imo euertere summa,
> cetera de genere hoc adfingere et addere, Memmi,
> desiperest. Quid enim immortalibus atque beatis 165
> gratia nostra queat largirier emolumenti,
> ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur ?
> Quidue noui potuit tanto post ante quietos
> inlicere ut cuperent uitam mutare priorem ?
> Nam gaudere nouis rebus debere uidetur 170
> cui ueteres obsunt; sed cui nihil accidit aegri
> tempore in ante acto, cum pulchre degeret aeuom,
> quid potuit nouitatis amorem accendere tali ? [34]

La nature divine est décrite comme au repos (*quietos*), bienheureuse (*beatis*) et éternelle (*aeuom*). Pour arriver à un acte de production du monde, c'est-à-dire à une activité nouvelle (*noui*), il faudrait une raison, c'est-à-dire qu'il faudrait une cause pouvant rendre compte de ce changement soudain.[35] Le poète fonde son raisonnement sur l'idée même de nouveauté : pour jouir du nouveau, nous dit le texte, il faut pouvoir souffrir de l'ancien, c'est-à-dire qu'il faut pouvoir vivre dans un temps alternant moments de peine et moments de plaisir, moments de plénitude et moments de manque. Or, le propre de la nature divine consiste à ne pas connaître de variation de son état de plénitude dans le temps puisqu'elle est non seulement bienheureuse – et donc privée

---

34 Lucr. 5.156-73.

35 Nous pouvons remarquer ici que cette critique des théories créationnistes se retrouve dans l'exposé de l'épicurien Vellius dans le *De Natura Deorum* : comme Lucrèce, Vellius s'interroge sur ce qui expliquerait le passage soudain de la passivité à l'activité productrice (Cic. *nat. deor.* 1.9.21).

de souffrances – mais aussi éternelle, c'est-à-dire hors du temps. Par conséquent, si les dieux ne peuvent être sujets à cette idée de nouveauté, ils n'ont pas non plus de raison de produire le monde et, plus encore, cette production serait une négation de leur nature. Le modèle démiurgique de la création du monde est non seulement un modèle sans cause mais aussi un modèle contradictoire. Ce qui manque d'emblée dans la théorie de la création divine du monde, c'est le mobile, l'intention. Mais le philosophe va encore plus loin, quand bien même nous arriverions à rendre cohérent désir de nouveauté et nature divine, les dieux seraient incapables de produire le monde :

> Exemplum porro gignundis rebus, et ipsa
> notities diuis hominum unde est insita primum,
> quid uellent facere ut scirent animoque uiderent,
> quoue modost umquam uis cognita principiorum,
> quidque inter sese permutato ordine possent, 185
> si non ipsa dedit speciem natura creandi ? [36]

La question du modèle du monde paraît reprendre ici l'idée développée par Platon dans le *Timée*[37] ou encore le modèle technique de la production du monde tel qu'on peut le trouver chez les stoïciens :[38] la cause de la production du monde par le divin serait à trouver dans l'existence d'un modèle préexistant du monde. C'est à partir de lui que le monde serait créé. Dans ces vers, Lucrèce opère un détour par la notion épistémologique de prolepse : en effet, nous pouvons noter, dans ce passage, un glissement de *exemplum*, le modèle, à *notities*, la prolepse. Cette dernière, dans l'épicurisme, provient de l'expérience.[39] Par conséquent, s'il n'y a pas d'expérience de la chose, alors il n'y a pas de notion de la chose.[40] Et sans notion, pas de modèle. C'est pourquoi, le modèle de la création artisanale, de la fabrication, ne peut être appliqué à la création du monde : si l'artisan acquiert son modèle à partir de l'expérience, les dieux ne peuvent expérimenter le monde ou alors, il faut que le monde existe déjà.

Ainsi, nous avons vu que le monde n'était pas un vivant, c'est-à-dire qu'il ne tenait pas son unité, son organisation et sa cohérence de la présence d'une âme en lui. Mais il n'est pas non plus divin, ni même

---

36 Lucr. 5.181-6.

37 Nous renvoyons le lecteur au passage du *Timée*, 29a-c. Pour plus de précisions sur l'évocation du modèle platonicien, nous renvoyons le lecteur à Bloch 1993, 94-5.

38 Gigandet 2000, 81-4; Schmidt 1990.

39 Nous renvoyons le lecteur aux vers de Lucrèce sur la question au Chant IV, 469-79 ainsi qu'au passage d'Epicure concernant la prolepse : *Lettre à Hérodote*, § 76-7.

40 Nous rejoignons ici l'analyse que propose Alain Gigandet de ce passage. Gigandet 2000, 83-4.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 47-74
e-ISSN 2724-1564

composé de parties divines et encore moins une création ou production divine : son unité ne tient pas du gouvernement divin. Reste alors un dernier modèle à réfuter : celui qui associe le monde à la nature de principe, c'est-à-dire à une nature éternelle.

1.1.3 Le monde n'est pas éternel : il n'a pas la nature du principe

Dans le dernier moment de réfutation des faux modèles de l'unité du monde, Lucrèce s'attaque à la thèse de l'éternité du monde. Cette dernière intervient après la question de la divinité du monde car elle est généralement établie comme une conséquence de cette dernière. Cependant, cette thèse est posée comme problématique en ce qu'elle prétend appliquer au monde les caractéristiques de ce qui, dans la physique épicurienne, a été identifié à la notion de principe. Lucrèce interroge maintenant le rapport de la corporéité du monde à la notion de principe afin de montrer que ces dernières sont incompatibles. En effet, le principe a été défini au Chant I comme corps simple et solide, privé de vide. Le monde, quant à lui, est un composé, fait de vide et de matière :

> Praeterea quaecumque manent aeterna necessumst
> aut, quia sunt solido cum corpore, respuere ictus
> nec penetrare pati sibi quicquam quod queat artas
> dissociare intus partis, ut materiai
> corpora sunt, quorum naturam ostendimus ante; 355
> aut ideo durare aetatem posse per omnem,
> plagarum quia sunt expertia, sicut inane est
> quod manet intactum neque ab ictu fungitur hilum;
> aut etiam quia nulla loci fit copia circum,
> quo quasi res possint discedere dissoluique, 360
> sicut summarum summa est aeterna, neque extra
> qui locus est quo dissiliant neque corpora sunt quae
> possint incidere et ualida dissoluere plaga.
> At neque, uti docui, solido cum corpore mundi
> naturast, quoniam admixtumst in rebus inane, 365
> nec tamen est ut inane, neque autem corpora desunt
> ex infinito quae possint forte coorta
> corruere hanc rerum uiolento turbine summam,
> aut aliam quamuis cladem importare pericli,
> nec porro natura loci spatiumque profundi 370
> deficit, exspargi quo possint moenia mundi,
> aut alia quauis possunt ui pulsa perire.
> Haud igitur leti praeclusa est ianua caelo
> nec soli terraeque, neque altis aequoris undis,

sed patet immani et uasto respectat hiatu. 375
Quare etiam natiua necessumst confiteare
haec eadem; neque enim, mortali corpore quae sunt,
ex infinito iam tempore adhuc potuissent
inmensi ualidas aeui contemnere uires.[41]

Le philosophe énumère les conditions de possibilité de l'éternité propres à trois types de nature : un corps solide (*solido corpore*), c'est-à-dire privé de vide tel celui des corps premiers,[42] ou alors l'intangibilité du vide (*intactum*), ou encore l'absence d'espace environnant (*nulla loci sit copia circum*), comme c'est le cas pour l'univers. Puis, tour à tour, il distingue le monde de ces trois natures afin de montrer que leurs caractéristiques ne lui sont pas applicables. Il est intéressant de voir que ces distinctions sont l'occasion de redéfinir la nature du monde (*mundi natura*). Celle-ci est placée du côté des composés (*neque… solido cum corpore mundi naturast quoniam admixtumst in rebus inane*) : en cela, le monde se distingue des deux principes de la nature que sont le vide et les corps premiers. En tant que corps composé, il n'est pas solide comme les corps premiers, c'est-à-dire qu'il est sujet à la corruption (*mortali corpore*). Comme corps, il n'est pas non plus intangible (*intactum*). Enfin, le monde est placé du côté des choses finies et donc comme délimité par un espace environnant, ce qui l'oppose à l'infini qu'est l'univers. Alors, nous saisissons que si aucune de ces natures ne peut être rapportée à celle du monde et que seules ces dernières sont capables d'éternité, il faut accepter la mortalité et la temporalité du monde. Plus encore, la nature du monde ne sera pas à comprendre en comparaison à la nature des principes mais bien à partir de la réalité que sont les composés. Cette conclusion de Lucrèce refuse également d'appréhender l'unité du monde à partir du modèle d'unité des principes : le monde n'est pas unifié du fait de sa simplicité. C'est pourquoi, il faut trouver une autre cause de cohésion des parties du monde.

Dès lors, le philosophe entreprend d'identifier cette cause de l'unité du monde. Afin de comprendre comment l'unité peut advenir au sein d'une telle nature, il mobilise un quatrième modèle qui, au-delà de la théorie de l'âme du monde, du modèle démiurgique et providentialiste ainsi que de la théorie de l'éternité du monde, va permettre de rendre compte de cette cohésion propre à la nature qu'est le monde.

---

41 Lucr. 5.351-79 (trad. Kany-Turpin).

42 Nous renvoyons le lecteur à la définition des corps premiers menée au Chant I, 485-519.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 47-74
e-ISSN 2724-1564

1.2 Unité du monde et modèle biologique

Nous avançons maintenant l'hypothèse selon laquelle Lucrèce, dans un souci de compréhension et de description du mode d'union des parties du monde, mobilise à dessein un modèle biologique. Il s'agit pour lui d'établir l'union organique comme modèle de la cohésion du monde. Nous insistons sur l'emploi du terme de modèle : pour nous, cet usage va au-delà de la simple analogie ou métaphore organique que les commentateurs se sont accordés à reconnaître jusqu'ici.[43] Si la présence du biologique est admise dans la majorité des commentaires, elle nous semble souvent trop minimisée dans sa fonction argumentative. Bien que chez Epicure, nous retrouvions des analogies biologiques au sein de la cosmologie,[44] chez Lucrèce, ce que nous identifions, c'est un véritable modèle biologique : il ne s'agit pas d'établir un rapport de ressemblance entre ces deux réalités mais bien d'user de la réalité biologique pour redécrire la réalité cosmologique de façon conforme aux principes de la physique épicurienne. Le modèle a alors une double fonction : à la fois il assoit la critique des modèles antérieurs réfutés par le philosophe, à la fois il donne une nouvelle perspective de description et de compréhension de l'unité mondaine. Dès lors, le modèle biologique vient soutenir et établir les hypothèses physiques de la cosmologie.

C'est pourquoi nous proposons de nous intéresser à la façon dont ce modèle va être mobilisé par le philosophe : nous avons pu remarquer une progression en trois étapes. Tout d'abord, il s'agit de rappeler la nature de composé du monde et de souligner que le modèle biologique lui est applicable du fait de cette nature. Lucrèce souligne que non seulement le modèle biologique vaut pour tout composé mais aussi que le monde, comme composé, n'est pas une exception au sein de la nature. Un deuxième moment vient renforcer ces premiers acquis en concluant que l'unité du monde ne suppose pas son unicité : le philosophe s'efforce de montrer que la théorie épicurienne de la pluralité des mondes est compatible avec une compréhension forte de l'unité mondaine. Enfin, le dernier moment redéfinit l'unité du monde à partir de la notion de sympathie.

43 Le lecteur peut se rapporter aux remarques de Taub 2009, 115-18. Nous renvoyons également aux analyses de Furley 1999 et Schrijvers 2007.

44 Le lecteur peut se rapporter à Furley 1999, 426-31; Solmsen 1953, 42-3 et Schiesaro 1990, 74.

1.2.1 Le monde est un composé : le modèle biologique lui est applicable

Pour établir sa démonstration, Lucrèce s'attache à déconstruire l'idée selon laquelle le monde serait une exception au sein de la nature : pour cela, il va montrer que sa nature de composé rend applicable le modèle biologique mobilisé pour rendre compte de la nature de l'ensemble des composés :

> Principio quoniam terrai corpus, et umor, 235
> aurarumque leues animae calidique uapores,
> e quibus haec rerum consistere summa uidetur,
> omnia natiuo ac mortali corpore constant,
> debet eodem omnis mundi natura putari.
> Quippe etenim quorum partis et membra uidemus 240
> corpore natiuo mortalibus esse figuris,
> haec eadem ferme mortalia cernimus esse
> et natiua simul.[45]

Le monde est défini comme composé : il a des parties (*quorum partis et membra*) identifiables par l'expérience et l'observation (*uidetur*, *uidemus*). Ces parties que sont la terre, l'eau, l'air et les vapeurs chaudes sont toutes corruptibles et donc mortelles (*omnia natiuo ac mortali corpore constant*) : par elles, le monde intègre la catégorie de corps composés soumis à la génération comme à la corruption. Mais alors, comment concevoir l'unité de cette nature sans nier ce caractère éphémère de l'union ?

Pour rendre compte de ce type d'union, Lucrèce a proposé un modèle au Chant II :

> omnia quando
> seminibus certis certa genetrice creata
> conseruare genus crescentia posse uidemus.
> Scilicet id certa fieri ratione necessust. 710
> Nam sua cuique cibis ex omnibus intus in artus
> corpora discedunt, conexaque conuenientis
> efficiunt motus. At contra aliena uidemus
> reicere in terras naturam, multaque caecis
> corporibus fugiunt e corpore percita plagis, 715
> quae neque conecti quoquam potuere, neque intus
> uitalis motus consentire atque imitari.
> Sed ne forte putes animalia sola teneri
> legibus hisce, eadem ratio res terminat omnis.[46]

45 Lucr. 5.235-43.

46 Lucr. 2.707-19.

Nous voyons dans ces vers que le philosophe pointe du doigt la nécessité d'un processus défini pour rendre compte de la croissance spécifique à chaque individu de chaque espèce (*certa ratione necessust*). Ce dernier, dans le cadre du vivant, est identifié à la nutrition : celle-ci correspond à un moment d'apport de matière extérieure afin de compenser les pertes matérielles imposées non seulement par l'activité du vivant mais aussi par l'inscription de ce dernier dans le devenir compris comme mouvement vers la corruption. Cependant, le philosophe propose de faire de ce processus le modèle pour penser et décrire tout processus de conservation et de corruption des composés :

> sed ne forte putes animalia sola teneri
> legibus hisce, eadem ratio res terminat omnis.

Cette extension de la nutrition comme modèle pour décrire et saisir les processus à l'œuvre dans les composés inanimés est rendue possible par l'unité même de la nature : celle-ci procède par lois (*legibus*) et ces lois doivent avoir une application générale. Ainsi à partir de la nutrition, il est possible de rendre compte des processus de pertes et de gains matériels au sein de tout composé.[47] Le monde est dès lors intégré à ce modèle : comme les êtres vivants, il connaît une croissance et une corruption. Comme le vivant, il nécessite un apport régulier de matière pour pouvoir se maintenir dans le temps. Ce point de similarité entre le monde et le vivant rappelle les grands aspects de sa nature : c'est un composé, il est corruptible et donc mortel puisqu'il est fini.

Ainsi, si le monde peut se comprendre et être décrit à partir du modèle du biologique sans pour autant être un vivant, nous avons un modèle pour saisir le type d'union entre ces parties. Mais que

47 Le lecteur peut se rapporter au passage du Chant II, 1122-45 : *Nam quaecumque uides hilaro grandescere adauctu, | paulatimque gradus aetatis scandere adultae, | plura sibi adsumunt quam de se corpora mittunt, | dum facile in uenas cibus omnis inditur, et dum | non ita sunt late dispessa ut multa remittant | et plus dispendi faciant quam uescitur aetas. | Nam certe fluere atque recedere corpora rebus | multa, manus dandum est; sed plura accedere debent, | donec alescendi summum tetigere cacumen. | Inde minutatim uires et robur adultum | frangit, et in partem peiorem liquitur aetas. | Quippe etenim quanto est res amplior, augmine adempto, | et quo latior est, in cunctas undique partis | plura modo dispargit et a se corpora mittit, | nec facile in uenas cibus omnis diditur ei, | nec satis est, pro quam largos exaestuat aestus, | unde queat tantum suboriri ac subpeditare. | Iure igitur pereunt, cum rarefacta fluendo | sunt, et cum externis succumbunt omnia plagis, | quandoquidem grandi cibus aeuo denique defit, | nec tuditantia rem cessant extrinsecus ullam | corpora conficere et plagis infesta domare. | Sic igitur magni quoque circum moenia mundi | expugnata dabunt labem putrisque ruinas. | Omnia debet enim cibus integrare nouando, | et fulcire cibus, <cibus> omnia sustentare, | nequiquam, quoniam nec venae perpetiuntur | quod satis est, neque quantum opus est natura ministrat.*

nous dit ce modèle de l'unité du monde ? Tout d'abord qu'elle n'implique pas une unicité : Lucrèce, poursuivant l'application de son modèle au monde, va user de la notion d'espèce – *genus* – pour rendre compte à la fois de la possibilité d'une unité et d'une pluralité. Ce modèle nous dit aussi que l'unité du monde doit se comprendre non plus comme harmonie mais, comme pour le corps vivant, selon le mode de la sympathie.

1.2.2 L'unité du monde ne suppose pas son unicité

Le modèle biologique proposé par Lucrèce pour décrire la réalité de la nature du monde au-delà des conceptions philosophiques traditionnelles est un atout majeur pour la cosmologie épicurienne en ce qu'il lui donne l'occasion de rendre compte de la pluralité des mondes sans mettre en péril l'unité du monde. Plus encore, ce modèle permet au philosophe de poser la pluralité non plus comme simple hypothèse ou possibilité de la nature mais comme nécessité physique pour la conservation du monde :

> Sed tamen id quoque uti concedam, quamlubet esto
> unica res quaedam natiuo corpore sola,
> cui similis toto terrarum non sit in orbi;
> infinita tamen nisi erit uis materiai
> unde ea progigni possit concepta, creari 545
> non poterit, neque, quod superest, procrescere alique.
> Quippe etenim sumam hoc <quoque> uti finita per omne
> corpora iactari unius genitalia rei,
> unde, ubi, qua ui, et quo pacto congressa coibunt
> materiae tanto in pelago turbaque aliena ? 550
> Non, ut opinor, habent rationem conciliandi;
> [...]
> sic tibi si finita semel primordia quaedam 560
> constitues, aeuom debebunt sparsa per omnem
> disiectare aestus diuersi materiai,
> numquam in concilium ut possint compulsa coire,
> nec remorari in concilio, nec crescere adaucta;
> quorum utrumque palam fieri manifesta docet res, 565
> et res progigni, et genitas procrescere posse.
> Esse igitur genere in quouis primordia rerum
> infinita palam est unde omnia suppeditantur.[48]

48 Lucr. 2.541-51 et 560-8.

Dans ces vers, Lucrèce, s'adressant à ses adversaires, fait mine d'accepter l'idée d'un monde unique ou d'une créature unique parmi les composés (*unica*) : même seule, pour pouvoir répondre au processus de conservation de sa nature matérielle, cette dernière aurait besoin d'une quantité de matière infinie (*infinita tamen nisi erit uis materiai*). L'infinité de la matière est posée comme condition de possibilité de la genèse, croissance et conservation des composés. Ce constat lui permet d'opérer une conclusion intéressante : si toute créature a besoin d'une quantité infinie de matière pour être, alors pour chaque série d'êtres, c'est-à-dire pour chaque espèce (*genere*), il faudra de même une infinité de matière. Ainsi l'unité des composés, l'union de parties qui est à l'origine de leur nature (*concilium*, *concilio*) nécessite une infinité de matière pour se maintenir dans le temps. Cependant, admettre l'infinité de matière a des conséquences physiques spécifiques :

> Nunc et seminibus si tanta est copia quantam 1070
> enumerare aetas animantum non queat omnis,
> uis <que> eadem <et> natura manet, quae semina rerum
> conicere in loca quae<que> queat simili ratione
> atque huc sunt coniecta, necesse est confiteare
> esse alios aliis terrarum in partibus orbis 1075
> et uarias hominum gentis, et saecla ferarum.
> Huc accedit ut in summa res nulla sit una,
> unica quae gignatur et unica solaque crescat,
> quin aliquoius siet saecli, permultaque eodem
> sint genere. In primis animalibus indice mentem; 1080
> inuenies sic montiuagum genus esse ferarum,
> sic hominum genitam prolem, sic denique mutas
> squamigerum pecudes et corpora cuncta uolantum.
> Quapropter caelum simili ratione fatendumst,
> terramque et solem, lunam, mare, cetera quae sunt, 1085
> non esse unica, sed numero magis innumerali;
> quandoquidem uitae depactus terminus alte
> tam manet, haec et tam natiuo corpore constant,
> quam genus omne quod hic generatimst rebus abundans.[49]

Admettre une quantité de matière infinie, c'est accepter l'idée d'une disponibilité permanente des corps premiers. Or, cette disponibilité doit aboutir à des générations d'êtres : cette idée se fonde sur les acquis de la physique posés au Chant II :[50] c'est la spontanéité des mouvements atomiques qui est à l'origine des processus de généra-

49 Lucr. 2.1070-89.

50 Nous renvoyons le lecteur au passage du Chant II, vers 1044 à 1090.

tion. Or, les corps premiers étant toujours en mouvement, c'est-à-dire en activité incessante, ils doivent, là où il y a la possibilité, produire des natures nouvelles.[51] Ce point de l'argumentation lucrétienne reprend les éléments de la physique épicurienne : la genèse d'un individu au sein d'une espèce n'épuise pas la quantité de matière disponible pour cette espèce puisque celle-ci est infinie.[52]

Alors afin d'asseoir cette conclusion et de l'étendre au monde, Lucrèce opère un détour par l'expérience *via* la notion d'espèce – *genus* : l'expérience sensible atteste de la pluralité d'individus au sein d'une même espèce et s'oppose donc à l'idée d'une espèce avec un seul individu (*res nulla sit una,* | *unica quae gignantur et unicaque sola crescat*). Par conséquent, si le monde suit le même processus de conservation et de croissance que le biologique (ainsi que nous l'avons montré précédemment), cette conclusion doit lui être appliquée (*quapropter*). Cependant, il est intéressant de noter ici un décalage entre la conclusion lucrétienne et la conclusion épicurienne : ce qui doit être pluriel (*sed numero magis innumerali*), ce sont les parties du monde (le ciel, la terre, le soleil, la lune et la mer). Nous pouvons supposer que, pour Lucrèce, ce sont essentiellement des mondes faits de parties identiques qui seront multiples : ce décalage vient de l'application du modèle biologique au monde. En effet, dans une espèce, les individus ont la même configuration, la même forme (*forma*) – ce qui permet de les définir comme membres d'une espèce – et se distinguent par des caractères spécifiques manifestés dans leur apparence (*figura*) – ce qui permet de les identifier comme individus uniques. Ainsi en ira-t-il, pour Lucrèce, du monde. Nous soutenons ici que la différence de conclusion entre l'argumentation lucrétienne et l'argumentation épicurienne vient de la mobilisation même du modèle et non pas de l'influence empédocléenne ainsi que l'avait souligné David Sedley[53] : reconnaître l'influence empédocléenne le conduit à souligner une faiblesse de l'argumentation lucrétienne qui conclurait d'une multiplicité comprise comme succession à une multiplicité simultanée. Nous pensons au contraire que l'argument de Lucrèce comporte une force particulière : celle de pouvoir proposer, par la suite,

---

51 Alain Gigandet exprime clairement ce point sous la forme syllogistique : « chaque fois que les conditions sont réunies, il y a production de corps composés ; or, ces conditions sont nécessairement réunies dans l'espace extra-mondain ; donc, d'autres mondes sont créés » (2001, 85-7).

52 Nous retrouvons ce point au § 45 de la *lettre à Hérodote* : « Les atomes, en effet, étant illimités en nombre, comme cela vient d'être démontré, ils sont transportés même jusqu'aux lieux les plus éloignés. Car de tels atomes, à partir desquels un monde peut naître un monde ou sous l'effet desquels un monde peut être produit, n'ont pas été épuisés ni par un seul monde, ni par un nombre limité de monde, ni par ceux semblables au nôtre, ni non plus par ceux qui diffèrent de ce dernier » (trad. par Morel 2011).

53 Sedley 2018, partie 2. Nous renvoyons d'ailleurs le lecteur à ce chapitre pour plus de précision sur les interprétations de ce passage.

un modèle de description du type d'unité qu'entretiennent les parties du monde entre elles. Si les membres des différents mondes sont identiques, alors leur mode de cohésion sera le même. Ainsi, cette conclusion qui découle de l'application du modèle biologique au cas du monde permet de rendre compte d'un mode d'union unique pour tous les mondes possibles. Cette union devra se comprendre non plus comme harmonie mais comme sympathie.

1.2.3 L'unité du monde se pense sur le modèle de l'unité organique : la sympathie

Après avoir conclu à la pluralité de chaque partie du monde, Lucrèce va entreprendre de décrire le mode d'union qu'entretiennent ces dernières. En établissant une forme unique des mondes, c'est-à-dire en les comprenant à partir de la notion d'espèce, le philosophe va pouvoir rendre compte du type d'union à l'origine de tous les mondes possibles :

> Ut sua cuique homini nullo sunt pondere membra, 540
> nec caput est oneri collo, nec denique totum
> corporis in pedibus pondus sentimus inesse;
> at quaecumque foris ueniunt impostaque nobis
> pondera sunt, laedunt, permulto saepe minora.
> Usque adeo magni refert quid quaeque queat res. 545
> Sic igitur tellus non est aliena repente
> allata, atque auris aliunde obiecta alienis,
> sed pariter prima concepta ab origine mundi,
> certaque pars eius, quasi nobis membra uidentur.
> Praeterea grandi tonitru concussa repente 550
> terra supra quae se sunt concutit omnia motu;
> quod facere haut ulla posset ratione, nisi esset
> partibus aeriis mundi caeloque reuincta.
> Nam communibus inter se radicibus haerent
> ex ineunte aeuo coniuncta atque uniter aucta. 555
> Nonne uides etiam quam magno pondere nobis
> sustineat corpus tenuissima uis animai,
> propterea quia tam coniuncta atque uniter apta est ?
> Denique iam saltu pernici tollere corpus
> quid potis est nisi uis animae quae membra gubernat? 560
> Iamne uides quantum tenuis natura ualere
> possit, ubi est coniuncta graui cum corpore, ut aer
> coniunctus terris et nobis est animi uis ? [54]

54 Lucr. 5.540-63 (trad. Kany-Turpin).

e-ISSN 2724-1564

Le modèle biologique, et ici même organique, permet au philosophe de proposer une description de l'union des parties du monde que sont le ciel, la terre, le soleil, les airs, à partir de l'union des organes dans le corps humain. Ce rapport entre les parties du monde n'est pas un rapport qui vient de l'extérieur (*foris veniunt*), ce n'est donc pas un rapport imposé par une force ou une intervention externe. Les parties du monde ne sont pas des éléments extérieurs et étrangers (*aliena*) qui entreraient en relation selon des rapports de force. Au contraire, le modèle organique décrit leur rapport comme une relation de communauté et d'interdépendance : ils se définissent par une naissance commune (*pariter prima concepta ab origine mundi*), une relation organique au tout (*quasi nobis membra*) et une interdépendance qui les rend sensibles aux mouvements des uns et des autres (*terra supra quae se sunt concutit omnia motu*). Alors, cette communauté de naissance, de rapport au tout et de mouvements se définit par des racines communes, (*communibus inter se radicibus haerent*): cette relation originelle – dès leur naissance (*ex inuente aeuo coniuncta*) – aboutit à une union complète (*uniter apta*). Le type d'union décrit ici par le philosophe est le même que celui attribué au corps et à l'âme. Ce dernier est défini, en opposition avec l'idée d'harmonie, comme sympathie :

> Haec igitur natura tenetur corpore ab omni,
> ipsaque corporis est custos et causa salutis;
> nam communibus inter se radicibus haerent,
> nec sine pernicie diuelli posse uidentur.[55]

Nous retrouvons dans ces vers l'expression 'racines communes' qui nous permet de poser le lien entre l'union du corps et de l'âme et l'union des parties du monde. Cette union est comprise comme sympathie, c'est-à-dire comme solidarité des parties entre elles : *nec sine pernicie diuelli posse uidentur*. La séparation (*diuelli*) entraîne la destruction de l'union (*pernicie*) et donc la mort du composé. Les parties du monde sont par conséquent solidaires les unes des autres et constituent une totalité tant que le lien de sympathie se maintient. Le concept de sympathie permet de saisir le type de relation spécifique entre les parties du monde : tout en étant distinctes, ces dernières sont en interaction du fait de leur proximité. C'est cette conjonction des parties du monde entre elles qui rend possible le partage de mouvements et donc l'interaction. C'est encore cette distinction qui explique la possibilité d'une « indépendance fonctionnelle »[56] pour cha-

55 Lucr. 3.323-6.

56 Nous reprenons ici les analyses de G. Scalas : la notion de sympathie permet de saisir la relation âme/corps à partir de ces deux concepts de distinction et de proximi-

cun des membres du monde. Cette notion de sympathie est essentielle pour comprendre l'origine des phénomènes du monde : si toutes les parties du monde sont liées entre elles, alors nous saisissons que les mouvements de l'une puissent influer les mouvements de l'autre. Ce point est un acquis majeur notamment pour la suite de l'argumentation lucrétienne qui s'intéressera à la météorologie.

Ainsi, le modèle biologique mis en place par Lucrèce opère de façon efficace tout au long de l'argumentation portant sur l'unité du monde. En évinçant d'abord les faux modèles de l'unité, puis en intégrant, au sein même de la question de l'unité celle de la pluralité et, enfin, en rapportant l'union des parties du monde au modèle de la sympathie, Lucrèce opère une re-description ainsi qu'une redéfinition de la nature même du monde. Le modèle joue alors une double fonction : à la fois il assume un rôle critique en ce qu'il permet d'écarter les représentations fausses du monde, à la fois il rend possible une description nouvelle de l'unité mondaine qui soit compatible non seulement avec les principes de la physique épicurienne mais aussi avec les théories essentielles de la cosmologie d'Epicure. Ces passages réguliers au plan du biologique à supprimer, ne sont alors, selon nous, non pas de simples recours analogiques ponctuels, ni des fragilités de l'argumentation lucrétienne, mais bien le signe d'une volonté de proposer une définition et une description unifiées de la nature du monde qui puissent répondre au problème de l'union spécifique de ses parties. Ils manifestent la mise en place d'un modèle efficace pour intégrer les problèmes classiques de la cosmologie à une philosophie épicurienne et matérialiste.

té. Faire de cette relation le modèle du rapport entre les parties du monde permet dès lors de comprendre comment ces dernières tout en étant distinctes peuvent constituer une nature unifiée, le monde, et avoir une activité et des mouvements communs (Scalas 2023, 84-7).

Bibliographie

Lucrèce, Epicure et les épicuriens : éditions, traductions, commentaires

Bailey, C. (1947). *Titi Lucreti Cari. De rerum natura. Libri sex*. 3 vols. Oxford : Clarendon Press.
Conche, M. (1987). *Epicure. Lettres et maximes. Epiméthée*. Paris : Presses universitaires de France.
Delattre, D. ; Pigeaud, J. (2010). *Les Épicuriens*. Paris : Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade 564.
Ernout, A. ; Robin, L. (1962a). *Lucrèce. De Rerum natura*. Vol. 1, *Livres I et II*. Paris : Les Belles Lettres.
Ernout, A. ; Robin, L. (1962b). *Lucrèce. De Rerum Natura*. Vol. 2, *Livres III et IV*. Paris : Les Belles Lettres.
Ernout, A. ; Robin, L. (1962c). *Lucrèce. De Rerum Natura*. Vol. 3, *Livres V et VI*. Paris : Les Belles Lettres.
Ernout, A. ; Robin, L. (1962d). *Lucrèce De Rerum natura : commentaire exégétique et critique précédé d'une introduction sur l'art de Lucrèce et d'une traduction des lettres et pensées d'Epicure*. Paris : Les Belles Lettres. Collection de commentaires d'auteurs anciens.
Giussani, C. (1980). *Lucrezio. De rerum natura. Commento e note* (Torino, 1896-98). 2 vols. Incluant les *Studi Lucreziani*. New York ; London : Garland.
Kany-Turpin, J. (1997). *Lucrèce, De la nature, De Rerum Natura*. Paris : Flammarion.
Morel, P.-M. (2011). *Epicure. Lettres, maximes et autres textes*. GF 1479. Paris : Flammarion.
Munro, H. ; Johnstone, A. (1886). *Titi Lucreti Cari de Rerum Natura Libri Sex. With a Translation and Notes*. 3 vols. Cambridge : Cambridge University Press.
Usener, H. (1963). *Epicurea*. Roma : L'« Erma » di Bretschneider.

Auteurs anciens

Appuhn, C. (1935). *Cicéron, De la nature des dieux*. Paris : Librairie Garnier frères. Classiques Garnier.
Heiberg, J.L. (1894). *Simplicius. Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria. Commentaria in aristotelem graeca consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae*, vol. 7. Berolini : G. Reimeri.
Kany-Turpin, J. (2004). *Cicéron. De la divination*. G.F. 1076. Paris : Flammarion.
Kany-Turpin, J. (2016). *Cicéron. Fins des biens et des maux*. GF 1568. Paris : Flammarion.
Rivaud, A. (1925). *Platon. Œuvres complètes*. T. 10, *Timée, Critias*. Paris : Les Belles Lettres. Collection des Universités de France.

Etudes sur Lucrèce et l'épicurisme

Bakker, F.A. (2016). *Epicurean Meteorology : Sources, Method, Scope and Organization*. Leiden ; Boston : Brill.
Bloch, O. (1993). « Le contre platonisme d'Epicure ». *Le platonisme dévoilé, Tradition de la pensée classique*. Paris : J. Vrin, 85-102.

Boyancé, P. (1963). *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris : Presses universitaires de France.
Furley, D.J. (1967). *Two Studies in the Greek Atomists. Indivisible Magnitudes Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
Furley, D.J. (1999). « Cosmology ». Mansfeld J. et al. (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 412-51.
Galzerano, M. (2020). *La fine del mondo nel "De Rerum Natura" di Lucrezio*. Berlin ; Boston : De Gruyter.
Gigandet, A. (2000). *Fama deum : Lucrèce et les raisons du mythe*. Paris : Vrin.
Gigandet, A. (2001). *Lucrèce, atomes, mouvement : physique et éthique*. Paris : Presses universitaires de France. Philosophies 145.
Gigandet, A. (2003). « Providence et causes finales : une polémique épicurienne ». Benatouil, T. ; Laurand, V. ; Mace, A. (eds), *L'Épicurisme antique*. Strasbourg : Université Marc Bloch.
Kany-Turpin, J. (1986). « Les images divines. Cicéron, lecteur d'Épicure ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 176(1), 39-58.
Lacy, P.H. de (1948). « Lucretius and the History of Epicureanism ». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 79, 12-23.
Lehoux, D. (2020). « Cosmology and Meteorology ». Mitsis, P. (ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*. Oxford University Press, 81-93.
Morel, P.-M. (2010). *Epicure*. Paris : Vrin.
Morel, P.-M. (2021). *Le plaisir et la nécessité : Philosophie naturelle et anthropologie chez Démocrite et Épicure*. Paris : Vrin.
Noller, E.-M. (2019). *Die Ordnung der Welt : Darstellungsformen von Dynamik, Statik und Emergenz in Lukrez "De Rerum Natura"*. Heidelberg : Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg.
Piergiacomi, E. (2017). *Storia delle antiche teologie atomiste*. Roma : Sapienza Università Editrice.
Salem, J. (1989). *L'éthique d'Épicure : tel un dieu parmi les hommes*. Paris : J. Vrin. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.
Scalas, G. (2023). *La Théorie épicurienne du vivant : L'âme avec le corps*. Paris : Classique Garnier.
Schiesaro, A. (1990). *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel "De rerum natura"*. Pisa : Giardini.
Sedley, D. (2018). « L'allusion empédocléenne en Lucrèce, *De rerum natura* II, 1081-1083 ». Franchet d'Espèrey, S. ; Lévy, C. (éds), *Les présocratiques à Rome*. Paris : PUPS.
Sedley, D. (2020). « An Empedoclean Allusion in Lucretius (2.1081-3) ». *Euphrosyne*, 1 janvier, 15.
Schmidt, J. (1990). *Lukrez, der Kepos und die Stoiker*. Frankfurt am Main ; New York : Peter Lang.
Schrijvers, P.H. (1999). « Le Regard Sur l'invisible ». *Lucrèce et Les Sciences de La Vie*. Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 183-213.
Schrijvers, P.H. (2007). « Seeing the Invisible : A Study of Lucretius' Use of Analogy in *de Rerum Natura* ». Gale, M. (ed.), *Lucretius*. Oxford : Oxford University Press, 255-88.
Solmsen, F. (1953). « Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos ». *The American Journal of Philology*, 74(1), 34-51.

Taub, L. (2009). « Cosmology and Meteorology ». Warren, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge : Cambridge University Press, 105-24. Cambridge Companions to Philosophy.

Verde, F. (2022). *Epicuro, Epistola a Pitocle*. In collaborazione con M. Tulli, D. De Sanctis, F.G. Masi. Baden-Baden : Academia Verlag. Diotima. Studies in Greek Philology 7.

Warren, J. (2004). « Ancient Atomists on the Plurality of Worlds ». *The Classical Quarterly*, 54(2), 354-65.

Woltjer, J. (1877). *Lucretii Philosophia cum fontibus comparata* [diss.]. Groninger.

Woltjer, J. (1877). *Lucretii philosophia cum fontibus comparata. Specimen litterarum quo inquiritur quatenus Epicuri philosophiam tradiderit Lucretius*. Groningen ; réimp. New York : Garland [1987].

e-ISSN 2724-1564

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Rileggendo Catullo 1.9 (*o patrona*...)

Luigi Silvano
Università degli Studi di Torino, Italia

Abstract Following the lead of those critics who have judged Catull. 1.9 *patrona uirgo* as the result of an *error christianus*, the author proposes an emendation based on the comparison with the incipit of the introductory elegy of Meleager's *Garland*. As it has been demonstrated, in his dedicatory poem Catullus echoes in particular Meleager. *AP* 4.1.1-3, where the Greek poet refers to (i) himself and his poetic work, (ii) to his dedicatee, and (iii) to a not further specified Muse, all elements that can be found also in Catullus; moreover, Meleager introduces a fourth referent in connection to his divine patroness, i.e. the divinely inspired 'composers of hymns' (*hymnothetai*), which is lacking in Catullus' c. 1: one could resolve this apparent inconsistency by conjecturing *uatum* instead of the pleonastic *uirgo* of the manuscripts. Another possibility would be to read *patrona diua*.

Keywords Catullus. Meleager. Musa. Patrona. Vates.

Sommario 1 Stato dell'arte. – 2 Due proposte di emendazione. – 3 Riflessioni conclusive.

Peer review

Submitted 2022-01-27
Accepted 2022-10-21
Published 2023-08-04

Open access

Citation Silvano, L. (2023). "Rileggendo Catullo 1.9 (*o patrona*...)". *Lexis*, 41 (n.s.), 1, 75-92.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01/004

1 Stato dell'arte

Se la letteratura critica sul primo carme del *liber* continua a proliferare, ciò si deve in primo luogo alle incertezze che rimangono in merito alla sua *constitutio textus*.[1] Uno dei luoghi più vessati è notoriamente il v. 9, per il quale si avanzano qui due congetture, la seconda delle quali basata sul confronto con l'elegia proemiale della *Corona* (= *AP* 4.1) di Meleagro, che insieme con l'epigramma che suggellava la stessa raccolta (la cosiddetta *Coronide* = *AP* 12.257) è ormai unanimemente riconosciuta quale ipotesto del componimento catulliano.[2]

Quest'ultimo ha una struttura bipartita, in cui a una prima parte attinente a una dimensione privata e incentrata sul presente, sull'occasione del dono di una copia del *libellus* al dedicatario Nepote,[3] fa seguito, a partire proprio dal v. 9, una seconda sezione, assai più breve ma proiettata su un lasso di tempo più dilatato, in cui il poeta, rivolgendosi a una divinità patrona, auspica per i propri versi una sopravvivenza che travalica la generazione attuale e ambisce, forse, all'eternità.[4] Il testo vulgato degli ultimi tre versi recita così (8-10):

Giuseppe La Bua, Massimo Manca, Alfredo Morelli hanno benevolmente accettato di leggere queste pagine: a loro e ai due *referees* anonimi devo non pochi spunti di riflessione. La responsabilità di errori e mancanze resta ovviamente di chi scrive. Ai fini di contenere l'appendice bibliografica entro limiti ragionevoli non vi sono state elencate tutte le edizioni catulliane occasionalmente richiamate in nota.

1 Un quadro aggiornato e molto ben informato delle più significative proposte esegetiche fin qui avanzate è offerto da Setaioli 2018.

2 Riporto i passi paralleli più significativi dei due componimenti: *AP* 4.1.1-4 (= Gow, Page 1965, 1: 214): Μοῦσα φίλα, τίνι τάνδε φέρεις πάγκαρπον ἀοιδάν, | ἢ τίς ὁ καὶ τεύξας ὑμνοθετᾶν στέφανον; | ἄνυσε μὲν Μελέαγρος, ἀριζάλῳ δὲ Διοκλεῖ | μναμόσυνον ταύταν ἐξεπόνησε χάριν (πλέξας per τεύξας è correzione, credo non necessaria, proposta da Gärtner 2007, 2). *AP* 12.257.1-6 (= Gow, Page 1965, 1: 252): Ἁ πύματον καμπτῆρα καταγγέλλουσα κορωνίς, | ἑρκοῦρος γραπταῖς πιστότατα σελίσιν, | φαμὶ τόν ἐκ πάντων ἠθροισμένον εἰς ἕνα μόχθον | ὑμνοθετᾶν βύβλῳ τᾷδ' ἐνελιξάμενον | ἐκτελέσαι Μελέαγρον, ἀείμνηστον δὲ Διοκλεῖ | ἄνθεσι συμπλέξαι μουσοπόλον στέφανον. Sulle corrispondenze tra questi brani e il c. 1 catulliano, dopo Carilli 1975; Van Sickle 1981, 65-7; Bellandi 2007, in particolare 108-12; vedi soprattutto la raffinata analisi di Mondin 2011, con ulteriore bibliografia, cui si aggiunga Gutzwiller 2012, 90-1. Sul v. 9, in aggiunta al modello meleagreo, opererebbe anche, secondo Burzacchini 2018, la memoria del fr. 58b della 'nuova' Saffo, dove ricorrono tanto la «peculiare collocazione finale dell'apostrofe alla Musa» (787 κάλα, Μοῖσ' ἀείδω; ma la lettura del papiro è incerta: vedi 777 per una rassegna di proposte di ricostruzione alternative che obliterano il nome della divinità), quanto «il motivo dell'auspicio di sopravvivenza della propria opera poetica al di là della barriera della morte» (788).

3 Che Nepote non possa essere inteso qui alla stregua di un Mecenate è opinione condivisa; non è mancato chi ha messo in dubbio anche la sua funzione di dedicatario, come Rauk, che preferisce sottolineare la comunanza di ideali poetici e la pariteticità del rapporto tra i due scrittori, «who have worked side-by-side for many years, inspiring each other and supporting each other's efforts» (1997, 328; vedi inoltre 332). Più finemente Morelli 2018, 6 rileva come «il ruolo, il prestigio del lettore-Nepote, il suo stesso *labor* nell'attività letteraria divengono garanzia della qualità delle *nugae* del poeta, destinate a sfidare i *saecla*».

4 Comunque si voglia interpretare il *perenne* dell'ultimo verso, «meno impegnativo di *aeternum*/*sempiternum*» per Bellandi 2007, 114 (qui, 113-14, una rassegna di opinio-

quare habe tibi quidquid hoc libelli
qualecumque: quod, o patrona uirgo,
plus uno maneat perenne saeclo.[5]

Una rassegna pressoché completa delle proposte di correzione relative al passo in questione si trova nell'apparato *ad l.* dell'ormai ineludibile repertorio *Catullusonline* di Dániel Kiss. Ne riporto un estratto, che costituisce una premessa indispensabile ai fini della nostra discussione:

> **1.9-10** quod - saeclo *del. Hand 1809 26, at eum ambo uersus integros deleuisse refert male Schwabe 1866* | 1.9 *'ante hunc uersum desit fortasse quippiam' ita Statius 1566* | *hunc uersum funditus corruptum esse suspicatus est Menozzi 1907 80-1* | *inter* qualecumque *et* quod patrona uirgo *lacunam unius uersus indicauit Della Corte 1977* | quale et cumque (cunq- *scr. Guyet*) *Guyet ante 1656 a & b, iterum coni. ut uid. Maehly 1871 343* | quidem *MS. 22 a. 1400-1425 ca., MS. 98 a. 1450 ca.*, queidem *MS. 47 a. 1465 ca.* : quod OGR : quid *MS. 116 fere a. 1465, manus secunda in MS. 8 (Hermolaus Barbarus) ante a. 1496* : quo <et> *manus secunda in MS. 118 post a. 1460* : mei *Richmond 1913* : habeas *dub. Slater 1913 128* | <o> *add. manus prima in MS. 52 (Pacificus Irenaeus Maximus) paulo post a. 1467, manus secunda in MS. 42 post a. 1460* : <est> (= <ē>) *add. MS. 116 a. 1465 ca., manus prima in MS. 7 paulo post a. 1480, manus secunda in MS. 8 (Hermolaus Barbarus) ante a. 1496*, subaudi ē *suprascr. iam* O^1 : <haec> *MS. 86 post a. 1474* : <a> *C.H. Weise 1843* : <en> *dub. Rossbach 1854* | patrona uirgo OGR, *def. Gaertner 2007 1-5 et alii* : patroa uirgo *Calphurnius 1481, manus secunda in MS. 8 (Hermolaus Barbarus) ante a. 1496* : patrima uirgo *MS. 126 post a. 1486, coni. ut uid. Scaliger 1577 6, scr. Scaliger 1577a* (*Scaligero etiam* patruna uirgo *attribuitur, at Scaliger 1600 7 tantummodo typothetae errore* patruna *in codice quodam legisse uisus est, ubi Scaliger 1577 6* patrona *scripserat*): paterna uirgo *MS. 127 a. 1500 ca., etiam Barthius ut uid.* : patrea uirgo *manus secunda in MS. 39 post a. 1458* : patrua uirgo *Petreius 1528 ca.* : uirum per ora *Avancius 1535* : perenna uirgo *Guyet ante 1656 a & b, iterum coni. ut uid. Muncker 1774*, peranna uirgo *'lutio [?] placit' teste Guyet ante 1656 a & b* : per ora uulgi *Fruterius (†1566) 1584 128 et 1605a 400* : perenniuirgo *Marci-*

ni sulla questione, da integrarsi con Popa 2009); sulla scelta dell'aggettivo e sulla sua non casuale adozione da parte di Orazio e Ovidio «a suggello rispettivamente delle *Odi* e delle *Metamorfosi*» vedi inoltre Agnesini 2013, 86-7. Per la derivazione di *plus uno maneat perenne saeclo* da Callim. *Aet.* fr. 1.7.13-14 Pfeiffer (= 9 Massimilla = 7 Harder), dove il poeta si augura che le Cariti facciano sì che le sue elegie «durino lunga stagione» (… ἵνα μοι πουλὺ μένωσιν ἔτος, trad. D'Alessio), rinvio a Bellandi 2007, 115; Mondin 2011, 665; Setaioli 2018, 1106-07, che propende per un'interpretazione restrittiva, nel segno di un *understatement* che informerebbe l'intero componimento. Per una riflessione sul tempo come «una delle coordinate principali su cui si muove il carme» vedi, dopo Rauk 1997, Agnesini 2013, 84-5, da cui il virgolettato.

5 Così, e.g., stampano, al netto di minime divergenze di ordine ortografico e interpuntivo, Ellis 1878; Riese 1884; Palmer 1896; Lafaye 1922; Lenchantin de Gubernatis 1933; Schuster 1949; 1952 cur. Eisenhut; Mynors 1958; Kroll 1968; Cazzaniga 1966; Pighi 1961; Fordyce 1973; Bardon 1973; Quinn 1973; Eisenhut 1983; Thomson 1997; Ramírez de Verger 2005; così anche Lachmann 1861, che però sospetta la caduta di due mezzi versi tra *quidem* e *patrona*; per l'analoga soluzione prospettata da Della Corte 1977 e per quella di Bergk adottata da Goold 1989 vedi l'estratto sotto riportato dall'apparato di Kiss.

lius 1604 5 : patrone, per te *Eglinus 1606, prob. Hand 1849 4* : peranna uirgo *Meleager 1618 12* : patrone gyro *Heinsius (†1681) 1742 633* : pater leporum *Verburgius 1826 12* : patroni (-ei *Munro 1878 1*) ut ergo *Bergk 1857* : patrone, circo *Radke 1995 253* : Thaleia uirgo *Trappes-Lomax 2007 35-6* : patrone, uulgo *Giardina 2011* | qualecumque quod patrona uirgine *MS. 58 a. 1430 ca.* : qualecumque per ora quod uirorum *Pontano attribuit Avancius 1495 5v*, *quod legitur etiam in MS. 113* : qualecumque quod ora per uirorum *MS. 106 a. 1495 ca.*, *Pontanus teste Puccio 1502b 1502m 1502p 1502vi et Fruterio (†1566) 1605a 388* (ora per uirorum *Pontanus teste Mureto 1554*; *Pontanum non corruptelam emendauisse, sed lacunam in codice suo inuentam suppleuisse censuit Muretus 1554 et Hand 1809 25, at ego D.K. hoc loco in nullo codice manu scripto lacunam repperi*) : qualecunque quidem ora per uirorum *Ald. 1502* : qualecumque, quod, optem, Itoni uirgo *Eldick 1785* : quod fac, quaeso equidem, patrona uirgo, *Froehlich 1849 235* : qualecumque, quod (<en> patrona uirgo) *dub. Rossbach 1854 in app.* : qualecumque tuo patrone uerbo *Froehner 1858 148, male Froehlichio attribuit Kroll 1923* : qualecumque, tuo patrone signo *Peiper 1875 23* : qualecunque quod, <o> patrone uere *Cumpfe 1883 197* : qualecumque mei; patronei ut ergo *Richmond 1913* : qualecumque, tua, patrone, uirga *Agar 1925 273* : qualecumque <ali>quid. patro<ci>ni ergo *Gratwick 2002* | *post hunc uersum alterum excidisse censuit et exempli gratia* <quae sanctos tueris fauens poetas> *suppleuit Hermes 1889 6* : *fragmentum 14b huc inserere uisus est Latini (†1593) 1677, profecto editoris sui errore*.[6]

Tralasciando gli altri problemi esegetici che questi versi comportano, per cui rimando alla bibliografia citata in nota, mi concentrerò sulla *iunctura* che chiude il v. 9, tramandata dagli antiquiori **O G R** come *patrona uirgo* (*o* è integrazione umanistica)[7] e considerata ge-

[6] Ulteriori congetture sono raccolte da Zicàri 1965, 236 nota 11, alla cui lista si aggiungano almeno *qualecumque<st>; quod, patrona virgo* (Pasoli, cit. in Setaioli 2018, 1105 e da lui giudicata non spregevole; la ritiene viceversa «curiosa» e «improbabile» Fo 2018, 397); *qualecumque quod <est> patrona uirgo* (Baehrens 1885, 72; attribuita a G.W. Williams da Wiseman 1979, 173 e riproposta come propria da Claes 2002, 132); […] *libelli.* | *qualecumque quidem, patrona uirgo* (Agnesini 2011, con intervento sull'interpunzione); *qualecumque quidem, rogo, patrone* (i.e. Nepote: Allen 2022; vedi *infra* nota 23).

[7] L'integrazione di *o* (che Setaioli 2018, 1108 ammonisce a non trattare alla stregua di «vera tradizione», come talora si rischia di fare – cf. Agnesini 2011, 15-17; il discorso vale anche per *qualecumque quidem patrona uirgo* per cui *supra* nota 6) è ammessa da buona parte degli editori (per una rassegna vedi Giardina 2011, 56). Cionondimeno, essa ha suscitato diverse perplessità: per Baehrens 1885, 72, l'interiezione «in altiore paulo affectu adicitur, cui in hac simplici adlocutione non esse uidetur locus»; secondo Fordyce 1973, 87 (sulla stessa linea Thomson 1997, 199; Claes 2002, 131-2) essa, proprio perché di norma indica «strong emotion» (con rimando a c. 46, 9), non sarebbe richiesta dal contesto; troppa enfasi esprimerebbe anche per Cassata 1975, 211-12, che la giudica eccessivamente altisonante, e Wiseman 1979, 172 nota 41, il quale, pur ritenendo, sulla scorta di Zicàri 1965, 236 e Latta 1972, 208, che «the extra solemnity of *o* is not in itself an objection», preferisce *est* di Bergk (la trattazione su «*o!*» in Catullo di Ross 1969, 49-51 non prende in considerazione il passo). Secondo Bellandi 2007, 107, al contrario, «l'enfasi di <*o*> appare necessaria proprio per segnalare in modo chiaro il passaggio dall'apostrofe familiare-affettuosa a Cornelio (*Corneli, tibi* […] *habe tibi*) a quella, più solenne, alla *patrona Virgo*».

nuina dalla maggioranza di editori e commentatori.[8] Nessuno dubita ormai che qui il poeta chiami in causa la Musa: «una sola Musa, il cui nome non [è] specificato»,[9] esattamente come avviene nel sopra menzionato *incipit* meleagreo (*AP* 4, 1).[10] Ma se questo è un dato ormai acquisito, si è discusso molto e ancora si discute sul dettato di questa espressione perifrastica,[11] non attestata altrove, che è stata ritenuta vuoi troppo vaga e implicita,[12] vuoi più vicina al latino

8 Oltre agli editori menzionati *supra* nota 5, sono compattamente schierati a favore della lezione tràdita, pur argomentandone la difesa con varie sfumature (o viceversa dandone per scontata la validità), Süss 1876, 6; Palmer 1879, 299; Copley 1951, 205; Fraenkel 1962, 259-60; Zicàri 1965, 236-7; Elder 1967, 148; Cairns 1969, 155-8; Levine 1969; Németh 1972, 27; Carilli 1975, 927; Monbrun 1976, 35-6; Wiseman 1979, 172-3; Mayer 1982, 73; Arkins 1983; Decreus 1984, 846-7, *passim*; Solaro 1993, 537; Dettmer 1997; Rauk 1997; Bellandi 2007, in particolare 110-12; Gärtner 2007, 2-5; Agnesini 2011, 3; 2013, 76; Morelli 2012, 479; McMaster 2014, 205-6; Burzacchini 2018, 783-7; propendono per la correzione di Bergk (vedi *supra*, nell'apparato di Kiss), tra gli altri, Singleton 1972, 194; Sandy 1978, 75; crocifigge la lezione dei mss. Dunsch 2012, 79; la accolgono con il beneficio del dubbio Woodman 2003, 191 nota 2 e Gutzwiller 2012, 87 e nota 26.

9 Bellandi 2007, 108 (e cf. Ruiz Sánchez 1996, 48 nota 10). Osserva Levine 1969, 215: «the divine complement of human encouragement provided by Nepos is poetic inspiration, and Catullus therefore quite properly turned with his petition, at the conclusion of his dedicatory poem, to his divine patron, a Muse». Si è spesso tentato di dare un nome a questa Musa: a Talia o Melpomene pensava Palladius (in alternativa a Diana); per Talia propendeva Zuretti (1913, cit. in Bellandi 2007, 108 nota 243; cf. la congettura di Trappes-Lomax cit. nell'apparato *ad l.* di Kiss), mentre Fordyce ([1961] 1973, 87, seguito da Németh 1972, 27) suggeriva Clio; tuttavia, come ricorda ancora Levine, «the differentiation of Muses according to specific functions does not seem to have crystallized until late Roman time» (1969, 215 nota 27, con bibliografia).

10 Prima che fosse unanimemente riconosciuto il sostrato meleagreo dell'invocazione, erano correnti anche proposte di identificazione con altre divinità, che affiorano ancora nella bibliografia più recente: Minerva (Guarino, Schwabe, Baehrens, Paratore e altri; ma cf. già la glossa di **O**, f. 1*r ad l.*: «intelligo de Palade vel de Musa in generali»; cf. Riese 1884, 3; Baehrens 1885, 2: 72-3; Zicàri 1965, 237 nota 14), Diana (Palladius, cf. *supra* nota 9; Hermann 1957, 672, 677, 679), Nemesi (Newman 1990, 114-18, sulla base di *Rhamnusia uirgo* di c. 64.395; 66.71; 68.77), Venere (Gómez Pallarès 1998, 311-13). Parthenius pensò addirittura a Lesbia. Sulla collocazione ritardata del termine rispetto a Meleagro cf. Gärtner 2007, 2-3. Per la difesa del singolare da chi lo giudica inappropriato, visto che Catullo altrove si riferisce alle Muse soltanto al plurale (c. 65.2-3; 68.7 e 10; 68.41; 105.2; fa eccezione però c. 35.17 *Sapphica puella Musa doctior*), valgano le argomentazioni di Zicàri 1965, 237; Kroll 1968, 3 nota («von den neun *uirgines* kann natürlich eine einzelne angerufen werden») e Levine 1969, 215 nota 27, con ampia discussione da cui estrapolo due concetti salienti: i poeti greci e romani invocano indifferentemente una o più Muse; nell'invocare una Musa il singolare può avere valore collettivo, come nota già lo schol. A.R. 3.1 p. 215 Wendel. Vedi inoltre Quinn 1973, 90.

11 Che Agnesini 2011, 13, sulla scorta di Elder 1967, 148, prova a giustificare in questi termini: «la divinità viene chiamata con una perifrasi, forse perché, essendo divergente dalla tradizione, la Musa di Catullo non poteva essere denotata come quella tradizionale» (vedi anche Carilli 1975, 927).

12 Cf. e.g. Singleton 1972, 196, a detta del quale «the phrase is utterly incongruous»; Giardina 2011, 57, che lamenta l'assenza di un preciso corrispettivo del greco come *Musa* o *Camena*; Gratwick 2002, 310, secondo cui «*Patrona uirgo*, 'tutelary maiden' is a curiously vague way of invoking a Muse or any goddess, and makes a combination of Latin words which is odd in the same way as 'maiden mistress' or 'mistress maiden'

medievale che all'uso classico,[13] e che anche per ammissione dei critici che la difendono può «sembrare brusca ai limiti dell'oscurità».[14]

L'ipotesi che dietro la *lectio uulgata* si celi un *error christianus*, condivisa da diversi studiosi, resta a ben vedere non escludibile. C'è chi, come John M. Trappes-Lomax, sospetta che la cristianizzazione abbia investito il primo termine della locuzione: a suo dire il «most unconvincing» *patrona*, attributo compatibile con la Vergine dei cristiani, si sarebbe introdotto nel testo per associazione di idee con il seguente *uirgo* a scapito di un originario *Thaleia*, forse con un passaggio intermedio attraverso *Maria*, cui in seguito qualcuno avrebbe tentato goffamente di porre rimedio.[15]

Come ben sintetizza Setaioli, però, «il titolo di patrona, che molti sostenitori della correzione ritengono inadatto alla Musa, le conviene perfettamente, non solo perché, come tramanda Svetonio, il grammatico Aurelio Opillo giudicava scrittori e poeti clienti delle Muse, ma anche e soprattutto perché la poetessa Sulpicia si proclama in prima persona cliente della Musa».[16]

È semmai *uirgo* a essere meno indispensabile nell'economia del passo.[17] Vero è che il lessema ricorre più volte in Catullo, seppure soltanto all'interno dei carmi maggiori, e che esso indica proprio le Muse in 65.2: ma lì *uirgines* è «specificato dall'aggettivo *doctae* e ad-

would be in English» (l'espressione non pone invece difficoltà a McMaster 2014, 205, che la rende con «maiden patroness»).

13 Già Heinsius 1742, 633 osservava come «patronos inuocant caelites Christiani, non ethnici, et puto illic habuisse mentem qui locum interpolauit». Sulla stessa linea Huschke (cit. in Riese 1884, 3, che non condivide), e più recentemente Radke 1995, 253 («Mir klingt diese Art der Musenanrufung zu mittelalterlich, so, als wende sich ein Monch an die Jungfrau Maria»); Gratwick 2002, 310, secondo cui la *iunctura* «has a suspiciously medieval air (patron saints, Our Lady)»; Dunsch 2012, 40 nota 28, che vi vede l'errore di un amanuense cristiano.

14 Morelli 2012, 479.

15 Trappes-Lomax 2007, 35-6; questa soluzione, piuttosto lambiccata, non ha riscosso particolare approvazione (Heyworth 2008 *ad l.* osserva come non si trovino altri paralleli per *uirgo* in apposizione oltre a Ov. *met.* 14.570 *Lauinia uirgo*, dove peraltro il termine assume una funzione chiave nel ricordare che Lavinia è donna da marito).

16 Setaioli 2018, 1103, con riferimento rispettivamente a Suet. *gramm.* 6.3 e a *Epigr. Bob.* 37.11. In proposito vedi anche Bellandi 2007, 110-12. Sull'adeguatezza di *patrona* a indicare metaforicamente una relazione di patrocinio letterario si erano già pronunciati, e.g., Kroll 1968, 3 nota («Sie ist *patrona*, weil der Dichter ihr Klient ist»); Quinn 1973, 90 («*patrona uirgo* gives the cliché of the poet's muse a characteristically Roman twist, that of the *patronus-cliens* relationship – she becomes his protectress, not his source of inspiration»); per il rimando ad Aurelio Opillo, autore della generazione precedente a Catullo e forse a lui noto, vedi già Levine 1969, 215 nota 27 e Rauk 1997, 330-1.

17 Già Munro 1878, 2, fautore della correzione di Bergk (vedi *supra* l'apparato di Kiss), si domandava: «why the strangely vague *patrona uirgo* with nothing to point at its meaning? Why could he [*scil.* Catullus] not have written 'patrona Musa'?».

dirittura da *Musarum* al v. 3».[18] In 1.9, al contrario, l'uso antonomastico del termine senza ulteriori determinazioni è stato giudicato poco perspicuo.[19] L'argomento più forte addotto da chi propende per conservare il *textus receptus* è costituito dalla presenza nel cosiddetto secondo proemio dei *Priapea*, interpretato da molti come una sorta di *retractatio* del c. 1 catulliano, di un *uirgineum* (*Priap.* 2.4) che legittimerebbe la lezione *uirgo* dei manoscritti del *liber*.[20] Tuttavia il confronto tra i due passi potrebbe essere meno probante di quanto si sia generalmente portati a credere.[21]

18 Giardina 2011, 57; *contra* Zicàri 1965, 237. Che *doctis… uirginibus* di c. 65.2 sia di per sé sufficiente a difesa di *uirgo* in 1.9 è sostenuto da molti interpreti a partire almeno da Palmer 1879, 298 e fino a Gale 2016, 88 nota 2. Non è dimostrabile (né necessaria, come osserva Morelli 2012, 479, con cui concorda Burzacchini 2018, 786 nota 33) la tesi di Bellandi 2007, 109, per cui «se Catullo, quando scrive 1, ha già scritto 65», dove al v. 2 le Muse sono chiamate 'dotte Vergini', «può sentirsi autorizzato ad un'espressione così scarna: è quel carme (insieme alle viste suggestioni provenienti dal passo forse più celebre di Omero [scil. *Od.* 1.1] e da Meleagro) che spiega a sufficienza cosa Catullo intenda per *Virgo*»; 109-10, sono elencate testimonianze antiche sulla verginità delle Muse, compreso *Priap.* 2.4 ss. per cui vedi *infra* e note 20-1. Per parte sua Thomson 1997, 199 rileva come il termine, proprio in quanto altrimenti presente altrove solo nei *carmina docta*, sia percepito da Catullo come appartenente al registro elevato, e quindi appropriato all'apostrofe a una divinità. Come si è visto (vedi *supra* nota 10), non pone invece particolari problemi, anche se non si conoscesse l'ipotesto meleagreo, l'uso al singolare. A sostegno di *uirgo* Ellis 1889, 7 ricordava che *uirgines* sono le Muse in Prop. 2.30.22.

19 Cf. ancora Fordyce 1973, 87, che osserva come, posto che qui si parli della o di una Musa, «even with the defining *patrona*, *uirgo* is curiously unexplicit»; «she certainly is», commenta Elder 1967, 148.

20 Vedi *Priap.* 2.1-11: *Ludens haec ego teste te, Priape, | horto carmina digna, non libello, | scripsi non nimium laboriose. | Nec Musas tamen, ut solent poetae, | ad non uirgineum locum vocavi. | Nam sensus mihi corque defuisset | castas, Pierium chorum, sorores | auso ducere mentulam ad Priapi. | Ergo quicquid id est, quod otiosus | templi parietibus tui notaui, | in partem accipias bonam rogamus*. Da queste sensibili affinità con il testo catulliano, rilevate per primo da Süss 1876, 6, si deduce, secondo Solaro 1993, 537, la «probabile conferma della lezione […] tramandata dai codici catulliani e dell'interpretazione più accreditata dell'arduo nesso *patrona uirgo* – presente solo in Catullo […] – come '(vergine) Musa protettrice'». Sulla stessa linea si collocano in molti, tra cui Bellandi 2007, 115 («eliminando dal testo la *patrona Virgo*, si otterrebbe l'effetto di impoverire decisamente anche il tessuto allusivo del carme»); Gärtner 2007, 3-4; Miguel Mora 2008, 93 e nota 39 e (par di capire) Elomaa 2015, 28-30; anche Setaioli 2018, 1104 non ha dubbi in proposito: «l'autore ha certamente davanti a sé la dedica a Nepote, e da essa derivano anche la menzione delle Muse e l'accenno alla loro verginità».

21 Sostiene Citroni 2008, 44 che tali «ressemblances… ont été parfois exagérées : structures et contenus échappent largement à la comparaison»; come lui, anche altri sono inclini a vedere in questo componimento una riscrittura antifrastica del c. 1 catulliano, realizzata attraverso la libera ricombinazione di elementi attinti anche ad altri autori, *in primis* Marziale, e a spiegare le pur evidenti somiglianze tra i due testi come frutto del «recours à un fonds commun de vocabulaire différemment actualisé» (Callebat 2012, 65); anche Dunsch 2012, 40 nota 29, pur ammettendo che «die sprachlichen Parallelen scheinen auf den ersten Blick tatsächlich bemerkenswert», ritiene che la tesi della derivazione del *Priapeum* dal c. 1 si presti a diverse obiezioni: lo studioso, ad es., trova stridente la discrepanza tra il numero delle Muse invocate qui e nel presunto modello (altri commentatori dei *Priapea*, come Goldberg 1992 e Bianchini 2001,

2 Due proposte di emendazione

Se dunque esiste una possibilità che *uirgo* non sia lezione originaria,[22] ma banalizzazione indotta dal *patrona* che precede, rispetto al quale un amanuense medievale può aver inteso ripristinare l'epiteto per eccellenza della Madonna,[23] rimane aperto uno spiraglio per una proposta congetturale. Si potrebbe in primo luogo tentare con un nome, proprio o comune, rispetto al quale *patrona* funga da apposizione, come nella lezione vulgata: in tal caso la scelta potrebbe cadere non tanto sul troppo scontato *Musa*,[24] quanto piuttosto su *diua*, che non mi pare sia stato suggerito sinora. La correzione avrebbe il conforto di Lucr. 1.28 *quo magis aeternum da dictis, diua, leporem* (passo peraltro già accostato a questi versi catulliani),[25]

sorvolano del tutto sulla questione). Non si può nemmeno escludere, peraltro, che l'autore del *Priapeum* abbia attinto a una rielaborazione del passo catulliano da parte di qualche autore epigrammatico a noi ignoto (ricorda ancora Citroni 2008, 48: «d'un côté il n'y a pas de raison de nier à l'auteur des *Priapées* toute capacité innovatrice, et de l'autre côté, la quasi totale ignorance de la production épigrammatique latine pour la période qui va de Catulle à Martial ne nous permet pas, normalement, de reconnaître et encore moins de dater les innovations dans l'histoire du genre»). A quanto osservato da questi studiosi si aggiunga che *uirgineus* ricorre altrove in Catullo (c. 67.19) e non è infrequente in Marziale (tre occorrenze), autore molto affine all'anonimo per lingua e stile (tanto che si ritiene che i due possano ricondursi alla stessa cerchia letteraria: vedi per tutti Callebat 2012, XXXII). Non si può escludere, inoltre, che sulla scelta del termine da parte del poeta dei *Priapea* abbiano influito *loci* quali Ov. *met.* 5.250 (*uirgineum Helicona petit*, detto di Pallade che si reca a interpellare le Muse; cf. anche *met.* 2.214 *uirgineusque Helicon*), e soprattutto il già citato Catull. 65.2: egli potrebbe aver inteso richiamare le *doctae uirgines* qui menzionate, da un lato in quanto ipostasi della «absolute inseparability of poetry and *doctrina*» (così Singleton 1972, 194), dall'altro in quanto 'vergini' per antonomasia, al fine di mettere vieppiù in risalto il contrasto con la poesia di argomento basso e caratterizzata da «rozzezza espressiva» (poiché «a un dio *rusticus* come Priapo non si possono che dedicare versi rozzi», come osserva Morelli 2018, 4) da lui dichiaratamente perseguita. Puntano sicuramente alla medesima espressione catulliana (oltre che a Tib. 2.5.121) anche le *castae sorores* del v. 7, alle quali «non si confà la *mentula* priapica» (Morelli 2018, 4).

22 Un ulteriore elemento a favore di *uirgo*, che non mi pare però decisivo, potrebbe essere l'assonanza con *saeclo* finale del v. successivo, rilevata da Bardon 1970, 30 e Piernavieja 1974, 413 e 416; cf. Wiseman 1979, 174; vedi però *infra* nota 45.

23 Non mancherebbero i raffronti: si ricordi il caso, sovente citato come esempio di interpolazione cristiana, di Ov. *met.* 15.836, *prolem sacta de coniuge natam*, dove alcuni mss. di XII-XIII leggono *uirgine* (vedi l'apparato *ad loc.* in Tarrant 2004). Recentemente anche Allen 2022 si è espresso a favore di un possibile *error christianus*, introdottosi per sanare un non più comprensibile *PATRONERGO*, a sua volta derivante da un *PATRONEROGO* prodottosi per inversione da un originario *ROGOPATRONE* (vedi *supra* nota 6).

24 Emendazione avanzata ma subito scartata da Munro 1878, 14; vedi *supra* nota 17; cf. Gratwick 2002, 310, che andrebbe incontro all'esigenza di trovare un corrispettivo inequivocabile al greco (vedi *supra* nota 12).

25 Vedi e.g. Gärtner 2007, 3, che rileva notevoli affinità contenutistiche e formali tra il c. 1 e il proemio lucreziano; e Gómez Pallarès 1998, 306-13 (che però calca troppo la mano, spingendosi a riconoscere nella divinità invocata da Catullo la Venere lucreziana).

dove il termine è impiegato con valore di sostantivo,[26] al vocativo, per implorare una divinità in relazione alla produzione poetica di chi parla – quindi nella stessa funzione sintattica e semantica che ricoprirebbe in 1.9. L'errore potrebbe spiegarsi con l'interferenza di formule quali *diua Virgo*[27] o *diuina Virgo*.[28]

In alternativa si potrebbe ipotizzare che la lezione genuina fosse un termine relativo alla categoria di persone la cui attività si colloca tradizionalmente sotto il patrocinio letterario delle Muse: i poeti.[29] In tal caso una soluzione potrebbe essere rappresentata da *uatum*, accogliendo il quale verrebbe meno la sequenza *o* + aggettivo + sostantivo ad esso concordato, disapprovata da alcuni in quanto poco consona allo stile del poeta,[30] e la *Anrede* acquisirebbe una pregnanza intertestuale ancora più significativa, poiché in *patrona uatum* si verrebbero a condensare la memoria tanto della divinità ispiratrice dell'arte poetica, quanto dell'altro termine-chiave contenuto nell'*incipit* dell'elegia proemiale della *Corona*, quei 'cantori' o 'compositori di inni' del v. 2 (ὑμνοθετᾶν) che compongono il serto offerto da Meleagro. Si ricomporrebbe così anche in Catullo il quartetto di referenti poetici evocato nel passo meleagreo:[31]

26 Come sostantivo *diuus -a* è di largo impiego in Catullo: le occorrenze sono elencate da Marinone 1997, 119.

27 Cf. *Aduocationes Beatae Mariae Virginis* [*saec.* XI] 10.12; 12.22; 13.43 ecc.

28 Cf. e.g. Bonauentura, *comm. in euang. Io.* 2.17.2.

29 Per l'epoca tardo-repubblicana fa fede la testimonianza di Aurelio Opillo citata *supra* e nota 16.

30 Così Goold 1974, 254; *contra* Arkins 1983, 18 adduce 3.16 *o miselle passer* (*o* è integrazione risalente all'ed. parmense del 1473); 31.12 *o uenusta Sirmio*; Agnesini 2011, 2 nota 5 aggiunge *o funde noster* di c. 44.1 (altri casi in iperbato, come 46.9 *o dulce comitum ualete coetus*, mi sembrano meno significativi).

31 Tali referenti sono variamente combinabili tra di loro: autore/dedicatario vs poeti/ Musa, patrono terrestre/patrona divina vs questo poeta/ tutti i poeti.

e-ISSN 2724-1564

(I) lo scrivente e la sua opera: *AP* 4.1.1 τάνδε... πάγκαρπον ἀοιδάν, 2 ὁ... τεύξας στέφανον... 3 Μελέαγρος[32] / Catull. 1.1 *libellum*, 4 *meas... nugas*, 8 *hoc libelli*;

(II) il dedicatario: *AP* 4.1.3 ἀριζάλῳ... Διοκλεῖ[33] / Catull. 1.3 *Corneli*, *tibi*, *tu*;

(III) la patrona divina: *AP* 4.1.1 Μοῦσα[34] / Catull. 1.9 *patrona*;

(IV) (tutti) i poeti: *AP* 4.1, 2 ὑμνοθετᾶν / Catull. 1.9 *uatum*.

A rafforzare la possibilità che Catullo abbia inteso inserire una menzione esplicita della genìa dei poeti si può far notare la ricorrenza nella *Coronide* dello stesso termine (e ancora nello stesso caso: *AP* 12.257.3-4 ἐκ πάντων... ὑμνοθετᾶν), nonché, poco oltre, l'accenno ai 'servitori delle Muse', se al v. 6 si accoglie la correzione di Reiske μουσοπόλων, in luogo del tràdito μουσόπολον (στέφανον).[35] Non verrebbe meno, d'altro canto, neppure l'accostamento tra il secondo emistichio di Catull. 1.9 e *AP* 4.1.57-8 ἔστι δὲ μύσταις κοινὸς ὁ τῶν Μουσέων ἡδυεπὴς στέφανος,[36] se pensiamo che gli 'iniziati' che condividono l'omaggio del «garrulo serto di Muse»[37] possono comprendere i cultori della poesia in senso lato, dunque non soltanto i suoi fruitori e lettori, ma anche i versificatori stessi.[38]

Il latino *uates*,[39] con la sua patina arcaica e solenne, sembra adatto a rendere il prezioso e altisonante ὑμνοθέται meleagreo, e sarebbe

32 Cf. inoltre *AP* 4.1.58 ὁ... ἡδυεπὴς στέφανος; *AP* 12.257.3-4 βύβλῳ, 5 Μελέαγρον, 6 στέφανον.

33 Cf. inoltre *AP* 12.257.5 Διοκλεῖ.

34 Per questo punto e per il seguente vedi i passi paralleli indicati poco oltre nel corpo del testo.

35 Approvata da Mondin 2011, 665.

36 Su cui vedi Bellandi 2007, 117; Mondin 2011, 663; Morelli 2018, 17 nota 16.

37 Trad. Pontani 1978.

38 Per questa interpretazione, dopo Bellandi 2007, 117-18, vedi soprattutto Gutzwiller 1998, 280, ripreso da Mondin 2011, 660-1.

39 La storia del termine *uates* è controversa. Sostenere, con Müller 2012, 12-13 e nota 9, che l'accezione primitiva fosse quella di 'cantore', 'poeta' è forse tesi troppo azzardata, sebbene abbia il conforto di Varrone (*ling.* 7.36), il quale commentando un celebre verso enniano (*ann.* 214 Vahlen^2 = 207 Skutsch) attesta che *antiqui poetas uates appellabant* (e fa seguire la paretimologia *a uersibus uiendis*; sul passo vedi almeno Lehmann 1991; Dangel 1997, 3-4; Pasco-Prenger 2002, 306-12; Chalkomatas 2007, 318-22). La maggioranza degli studiosi propende invece per uno slittamento semantico prodottosi a partire dall'epoca tardo-repubblicana, quando il lessema, sino a quel momento usato per indicare «a kind of soothsayer, who might certainly utter in verse», sarebbe uscito dall'uso parlato e percepito come «an old word for the sort of figure currently designated as *poeta*» (Jocelyn 1995, 31 e 48 rispettivamente; ulteriori informazioni qui a 19, 33, 49 e in *ThLL* s.v. «poeta» I A-B.; più datato ma

appropriato all'innalzamento di tono che contraddistingue la chiusa del carme, dove alcuni hanno inteso cogliere un'atmosfera quasi sacrale.[40] Ammettendo che nel congedarsi dal proprio *libellus* Catullo si appelli alla 'patrona dei cantori', risulterebbe ancor più rimarcato lo stacco tematico tra la poesia nugatoria, evocata nella prima sezione del componimento, e quella d'argomento e tono alto cui egli alluderebbe nei versi conclusivi, che potrebbe quindi già essere parte integrante della raccolta dedicata a Nepote;[41] al contempo, risalterebbe maggiormente il passaggio da una dimensione privata, quella in cui si colloca il rapporto tra gli amici scrittori Catullo e Nepote, a una prospettiva universale, in cui il destino particolare dell'opera dell'autore si confonde con quello delle opere dei (grandi) poeti tutti.[42]

Che non sussistano paralleli stringenti per la giuntura oggetto di ricostruzione, né in Catullo[43] né altrove, è un ostacolo non

ancora citato Dahlmann 1948); su questo ampliamento della gamma semantica del sostantivo nell'uso dei letterati può aver influito, secondo Newman (1967a, 99-206), l'idea, *in nuce* callimachea, del poeta come divino interprete delle Muse e di Apollo. Se in Lucrezio *uates* sembra ancora legato a una dimensione profetica (vedi Wiseman 1994), non si può escludere che Cicerone conoscesse il termine anche nell'accezione di 'versificatore' (vedi Chalkomatas 2007, 322-5, con riferimento a Cic. *Brut.* 71; non così Wiseman 1994, 57, che considera Cic. *div.* 1.18). È comunque soltanto a partire dall'età augustea che i due sostantivi sono impiegati dai poeti come intercambiabili (sul punto vedi, dopo Bickel 1951, 307-8, Newman 1967a, 136 e 1967b, 51, che offre un regesto delle occorrenze, la prima delle quali è in Verg. *ecl.* 9.34 [cf. anche 7.28]; gli esempi includono l'Orazio delle *Odi* e delle *Epistole*; Properzio; Tibullo; Ovidio; Manilio; per Ovidio, in particolare, *uates* è «a straightforward synonym of *poeta*», come rileva Jocelyn 1995, 49 nota 173; sul concetto ovidiano di *uates* vedi inoltre Spahlinger 1996, 289-95 e *passim*), ancorché ciò non accada sistematicamente (come ammonisce Della Casa 1995, 60-2), e a *uates* resti associata un'aura più solenne (in proposito vedi Newman 1967b, 23 e ancora Thorsen 2019, 20). Sia Virgilio (*Aen.* 7.41) che Orazio e Properzio si fregiano del titolo di *uates* (cf. Newman 1967a, 136, 160, 174-6 e *passim*). Non si può escludere che proprio l'associazione del termine alla religiosità pagana, nell'accezione, mai del tutto obliterata, di 'interprete della divinità', 'interprete di oracoli', 'indovino' (vedi ancora *OLD* e Forcellini, s.v.; Bendlin 2002; Tiedemann 2002), e talora compresente rispetto a quella di 'poeta' (vedi Verg. *Aen.* 6.662, dove secondo Winkler 1987, 657 *uates* «may refer to both prophets and poets»; Della Casa 1995, 59 vi ravvisa invece soltanto la seconda accezione) possa averne determinato o facilitato la caduta in un contesto cristiano.

40 Cf. Cairns 1969, 157; Agnesini 2011, 15 e 21; cf. inoltre quanto detto *supra* nota 7.

41 Non mette conto di addentrarsi qui sulla questione, irrisolta e probabilmente irrisolvibile, dell'effettivo contenuto del volume donato a Cornelio Nepote. Per uno *status quaestionis* rinvio a Setaioli 2018, 1095-99; per la tesi di una raccolta parziale, limitata a un ristretto novero di *nugae* in endecasillabi, vedi da ultimo Lennartz 2019, 866-70.

42 Con le parole di Levine 1969, 215-16, «the divine complement of human encouragement provided by Nepos is poetic inspiration, and Catullus therefore quite properly turned with his petition, at the conclusion of his dedicatory poem, to his divine patron, a Muse, who alone could grant the boon necessary for the immortalization of his verse».

43 Tuttavia, se per *optimus omnium patronus* di c. 49.7 si ammettesse anche l'interpretazione «il miglior avvocato di tutti, di 'tout le monde'» (Lenchantin de Gubernatis 1933, 89) avremmo un riscontro per il sostantivo determinato da gen. di specificazione (sulla dibattuta interpretazione di questa locuzione fa il punto Fo 2018, 635-6).

insormontabile. Rispetto al non altrimenti attestato *patrona uirgo*, infatti, *patrona uatum* ha il vantaggio di potersi accostare ad alcuni passi ovidiani in cui le Muse sono dette *numina uatum*.[44] Si aggiunga la presenza di *uatum* in Ov. *met.* 15.879, all'interno cioè di una *sphragìs* che sembra essere reminiscente del c. 1 catulliano.[45]

3 Riflessioni conclusive

Almeno tre controargomentazioni si possono muovere a questa congettura. In primo luogo, come si è visto, allo stato attuale delle conoscenze l'impiego di *uates* in poesia «nell'accezione di 'poeta ben ispirato'» sembra essere divenuta corrente solo a partire dall'età augustea, mentre in epoca anteriore il termine è attestato prevalentemente nel senso di «'poeta' o 'indovino' legato ad una dimensione orale e oracolare della poesia, non letteraria».[46] Il peso di questa prima obiezione può essere attenuato se si tiene conto

a. dell'esiguità del quadro documentario (sono soltanto otto le occorrenze di *uates* precedenti o coeve a Catullo registrate nell'archivio digitale *Musisque Deoque*);
b. della testimonianza varroniana,[47] che sembra legittimare la sostanziale affinità d'uso tra *uates* e *poeta* anche anteriormente al I sec. a.C.;
c. del fatto che tra il *liber* di Catullo e le *Bucoliche* di Virgilio, dove per la prima volta verrebbe impiegato *uates* nel senso di 'poeta', intercorrono meno di vent'anni;
d. del fatto che, anche inteso secondo l'accezione 'profetica', *uates* può costituire un corrispettivo adeguato per un

---

44 Cf. *ars* 3.347-8 *O ita, Phoebe, uelis, ita uos, pia numina uatum,* | *insignis cornu Bacche nouemque deae*; *met.* 15.622 *Pandite nunc, Musae, praesentia numina uatum*; cf. inoltre *am.* 1.8.59 *ipse deus uatum* (in riferimento ad Apollo); in aggiunta, cf. Paul. Nol. *carm* 15.30 *Non ego Castalidas, uatum phantasmata, Musas* | *nec surdum Aonia Phoebum de rupe ciebo:* | *carminis incentor Christus mihi; munere Christi* | *audeo, peccator, sanctum et caelestia fari*. Sarebbe ozioso elencare compiutamente tutti i *loci* in cui *uates* compare in associazione alle Muse in poesia (cf. Hor. *od.* 1.1.35; 3.19.13-15; 4.3.15; *epist.* 2.2.91-4 ecc.).

45 Vedi Agnesini 2013, 86-7. Non prova nulla il fatto che Marziale in 1.61.1 si riferisca a Catullo, senza nominarlo espressamente, come al *doctus uates* amato dalla sua natìa Verona (epiteto che si configurerebbe come una possibile allusione al c. 1, se la congettura qui presentata cogliesse nel segno). Se poi si vuole percorrere la strada indicata da Bardon 1970, Guggenheimer 1970, 194 e Piernavieja 1974 (vedi *supra* nota 22) accogliendo *uatum* si avrebbe un riecheggiamento fonico per omeoteleuto di *libellum* del v. 1, *expolitum* del v. 2, e soprattutto di *Italorum* del v. 5 (e si potrebbe azzardare un Catullo che si presenta come rappresentante di punta dei poeti italici, dopo aver introdotto Nepote come il corifeo degli storici): ma non mi pare argomento oltremodo significativo a favore del nostro emendamento.

46 Così Alfredo Morelli, *per litteras*.

47 *Supra* nota 39.

> termine associato alla sfera sacrale quale ὑμνοθέτης, il 'facitore di inni', 'il creatore di canti'; a tal proposito, non riterrei inammissibile che Catullo abbia voluto alludere con esso proprio a 'cantori' divinamente ispirati, includendo nella categoria anche i poeti che, come lui, non si dedicavano a una poesia sacrale o divinatoria.

Una seconda obiezione inerisce alla difficoltà di ammettere «una interpolazione 'cristianizzante' in un testo come quello di Catullo che poco circolò nel Medioevo e già nella Tarda Antichità e che mostra poche tracce di fenomeni simili».[48] Purtuttavia, la possibilità di un'eccezione alla regola non può scartarsi a priori, e nel caso specifico è risultata plausibile a più d'uno studioso.[49] Una terza e più forte obiezione poggia sulla «caratterizzazione 'virginea' delle Muse nel c. 65»,[50] che una tradizione esegetica consolidata legge come *pendant* della *uirgo* di questo verso del c. 1: anche in questo caso però, come si è osservato, non mancano argomenti per controbattere.[51]

In assenza di ulteriori e più saldi appigli, la bilancia sembra ancora pendere dalla parte della conservazione del testo tràdito. Non è probabilmente il caso di ingrossare le fila del plotone di «radical emendation‹s›» e «wild conjectures» formulate sul travagliato emistichio catulliano.[52] Si intendano semmai le due congetture qui presentate (*diua* e *uatum*) alla stregua di modeste proposte diagnostiche, a fronte di una lezione vulgata che, pur difesa strenuamente dalla maggioranza degli interpreti, continua a suscitare qualche perplessità.

48 Morelli, *per litteras*.

49 Alla rassegna di cui *supra* nota 13, si può aggiungere Skinner 2008, 181, secondo la quale «*Patrona uirgo* at 1.9 sounds suspiciously medieval».

50 Morelli, *per litteras*.

51 Vedi *supra* e note 17-21.

52 Il virgolettato è tratto da Levine 1969, 215.

Bibliografia

Agnesini, A. (2011). «Una rilettura di Catull. 1, 8 s.: lo snodo tra dedica a Nepote e invocazione alla Musa». Biondi, G.G. (a cura di), *Il 'liber' di Catullo: tradizione, modelli e 'Fortleben'*. Cesena: Stilgraf Editrice, 1-21.
Agnesini, A. (2013). «Cornelio Nepote e Catullo: un patrono… e una patrona». Bernardi Perini, G.; Cavarzere, A. (a cura di), *Orizzonti culturali di Cornelio Nepote. Dal Po a Roma = Atti del Convegno* (Ostiglia, 27 aprile 2012-Mantova, 28 aprile 2012). Firenze: Olschki, 75-87.
Allen, A. (2022). «Catullus 1.9-10». *Prometheus*, 48, 96-8.
Arkins, B. (1983). «Further Thoughts on Catullus 1». *LCM*, 8, 18-21.
Baehrens, A. (1885). *Catulli Veronensis Liber*, vol. 2. Lipsiae: Teubner.
Bardon, H. (1970). *Propositions sur Catulle*. Bruxelles: Latomus.
Bellandi, L. (2007). '*Lepos' e 'pathos'. Studi su Catullo*. Bologna: Pàtron.
Bendlin, A. (2002). «Vates». *DNP*, 10, 466-7.
Bergk, T. (1857). «Philologische Thesen». *Philologus*, 12, 578-81.
Bianchini, E. (a cura di) (2001). "*Carmina Priapea". Introduzione, traduzione e note*. Milano: Rizzoli.
Bickel, E. (1951). «*Vates* bei Varro und Vergil: Die Kult- und Ahnenlieder, Seher-, Zauber und Heilverse des *vates*». *RhM*, n.F. 94(4), 257-314.
Burzacchini, G. (2018). «Memoria saffica in Catullo: un nuovo caso?». *Paideia*, 73(3), 775-94.
Cairns, F. (1969). «Catullus I». *Mnemosyne*, 22(2), 153-8.
Callebat, L. (éd.) (2012). *Priapées*. Paris: Les Belles Lettres.
Carilli, M. (1975). «Le *nugae* di Catullo e l'epigramma greco». *ASNP*, s. III.5(3), 925-53.
Cassata, L. (1975). «Note catulliane». *Maia*, 27, 211-14.
Chalkomatas, D. (2007). *Ciceros Dichtungstheorie. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Literaturästhetik*. Berlin: Frank & Timme.
Citroni, M. (2008). «Les proèmes des *Priapées* et le problème de la datation du recueil». Biville, F.; Plantade, E.; Vallat, F. (éds), *'Les vers du plus nul des poètes…'. Nouvelles recherches sur les Priapées = Actes de la journée d'étude* (Lyon, Université Lumière-Lyon 2, 7 novembre 2005). Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 35-52.
Claes, P. (2002). *'Concatenatio Catulliana'. A New Reading of the 'Carmina'*. Amsterdam: Gieben.
Copley, F.O. (1951). «Catullus, c. 1». *TAPhA*, 82, 200-6.
Dahlmann, H. (1948). «*Vates*». *Philologus*, 97, 337-53.
Dangel, J. (1997). «Faunes, Camènes et Muses : le premier art poétique latin?». *BStudLat*, 27, 3-33.
Decreus, F. (1984). «Catulle, c. 1, Cornelius Nepos et les *Aitia* de Callimaque». *Latomus*, 43(4), 842-60.
Della Casa, A. (1995). «L'uso del termine *poeta* a Roma nell'età augustea». Belloni, L.; Milanese, G.; Porro, A. (a cura di), *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, vol. 1. Milano: Vita e Pensiero, 51-62.
Dettmer, H. (1997). *Love by the Numbers. Form and Meaning in the Poetry of Catullus*. New York et al.: P. Lang.
Dunsch, B. (2012). «*Omne aevum tribus explicare cartis* – Zur Freundschaft von Nepos und Catull». *A&A*, 58, 37-51.
Elder, J.P. (1967). «Catullus I, His Poetic Creed, and Nepos». *HSPh*, 71, 143-9.
Ellis, R.E. (1889). *A Commentary on Catullus*. 2nd ed. Oxford: Clarendon press.

e-ISSN 2724-1564

Elomaa, H.E. (2015). *The Poetics of the 'Carmina Priapea'* [PhD Diss.]. University of Pennsylvania.
Fo, A. (a cura di) (2018). *Gaio Valerio Catullo. Le poesie*. Testo, traduzione, introduzione e commento; con interventi di A.M. Morelli e A. Rodighiero. Torino: Einaudi.
Fordyce, C.J. [1961] (1973). *Catullus. A Commentary*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
Fraenkel, E. (1962). Recensione di Fordyce 1961 (vedi Fordyce 1973). *Gnomon*, 34, 253-63.
Gale, M.R. (2016). «*Aliquid putare nugas*: Literary Filiation, Critical Communities and Reader-response in Catullus». Hunter, R.; Oakley, S.P. (eds), *Latin Literature and Its Transmission Papers in Honour of Michael Reeve*. Cambridge: Cambridge University Press, 88-107.
Gärtner, T. (2007). «Kritisch-exegetische Überlegungen zu Catullgedichten». *AAntHung*, 47(1), 1-41.
Giardina, G. (2011). «Per il testo e la interpretazione di Catullo, 1.9-10». *Prometheus*, 37, 56-60.
Goldberg, C. (ed.) (1992). *Carmina Priapea*. Heidelberg.
Gómez Pallarés, J. (1998). «Catulo 1, 9-10 y el proemio de Lucrecio al *de Rerum Natura*». *Veleia*, 15, 299-314.
Goold, G.P. (1974). «*O Patrona Virgo*». Evans, J.A.S. (ed.), *Polis and Imperium: Studies in Honour of Edward Togo Salmon*. Toronto: Hakkert, 253-64.
Gow, A.S.F.; Page, D.L. (eds) (1965). *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gratwick, A.S. (2002). «*Vale, Patrona Virgo*: The Text of Catullus 1.9». *CQ*, 52(1), 305-20.
Guggenheimer, E.H. (1970). «Acoustic Symmetry in Catullus». *Dialectica*, 24(1/3),185-95.
Gutzwiller, K. (1998). *Poetic Garlands: Hellenistic Epigrams in Context*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
Gutzwiller, K. (2012). «Catullus and the *Garland* of Meleager». Du Quesnay, I.; Woodman, T. (eds), *Catullus. Poems, Books, Readers*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 79-111.
Heinsius, N. (1742). *Adversariorum libri IV*. Haarlem: F.van der Plaats.
Hermann, L. (1957). «Observations sur le texte de Catulle». *Latomus*, 16(4), 672-83.
Heyworth, S.J. (2008). Recensione di Trappes-Lomax 2007. *BMCRev*. `https://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008.09.32/`.
Holzberg, N. (2019). «Catullus as Epigrammatist». Henriksén, C. (ed.), *A Companion to Ancient Epigram*. Hoboken, N.J.: Wiley, 441-57.
Kroll, W. (1968). *C. Valerius Catullus*. 5th ed. Stuttgart: Teubner.
Jocelyn, H.D. (1995). «'Poeta' and 'Vates': Concerning the Nomenclature of the Composer of Verses in Republican and Early Imperial Rome». Belloni, L.; Milanese, G.; Porro, A. (a cura di), *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, vol. 1. Milano: Vita e Pensiero, 19-50.
Latta, B. (1972). «Zu Catullus Carmen 1». *MH*, 29, 201-13.
Lehmann, A. (1991). «La définition du Poète chez Varron». *Euphrosyne*, 19, 47-60.
Lenchantin de Gubernatis, M. (1933). *Il libro di Catullo*. 2a ed. Torino: Loescher.
Lennartz, K. (2019). «(Pseudo)programmatische Catullpoemata». *Paideia*, 74(2), 861-87.

Levine, P. (1969). «Catullus 1: A Prayerful Dedication». *California Studies in Classical Antiquity*, 2, 209-16.
Marinone, N. (1997). *Berenice da Callimaco a Catullo.* Testo critico, traduzione e commento. Nuova edizione ristrutturata, ampliata e aggiornata. Bologna: Pàtron.
Mayer, R. (1982). «On Catullus 1.9 again». *LCM*, 7, 73-4.
McMaster, A. (2014). «Dedications and Status: Catullus 1 and Horace *Epodes* 1». *CW*, 107(2), 199-215.
Miguel Mora, C. de (2008). «Catulo en los *Carmina Priapea*». Biville, F.; Plantade, E.; Vallat, F. (éds), *'Les vers du plus nul des poètes…'. Nouvelles recherches sur les Priapées = Actes de la journée d'étude* (Université Lumière-Lyon 2, Lyon, 7 novembre 2005). Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 83-98.
Monbrun, M. (1976). «Quelques remarques sur le c. 1 de Catulle». *Pallas*, 23, 31-8.
Mondin, L. (2011). «Catullo 1 e Meleagro». Balbo, A.; Bessone, F.; Malaspina, E. (a cura di), *'Tanti affetti in tal momento'. Studi in onore di Giovanna Garbarino*. Alessandria: Edizioni Dell'Orso, 659-72.
Morelli, A.M. (2012). «Il *lepos* di Catullo» (= recensione a Bellandi 2007). *Eikasmos*, 23, 467-88.
Morelli, A.M. (2018). «*Otium* e letteratura nei *Carmina Priapea* (e in Marziale)». *Dictynna*, 15. http://journals.openedition.org/dictynna/1525.
Müller, R. (2012). *Antike Dichtungslehre: Themen und Theorien*. Tübingen: Francke.
Munro, H.A.J. (1878). *Criticisms and Elucidations of Catullus*. Cambridge: Deighton, Bell (2nd ed. London: G. Bell and Sons).
Németh, B. (1972). «How Does Catullus' Booklet Begin? Contribution to the Interpretation of the Envoy». *ACD*, 8, 23-30.
Newman, J.K. (1967a). *Augustus and the New Poetry*. Bruxelles; Berchem: Latomus.
Newman, J.K. (1967b). *The Concept of Vates in Augustan Poetry*. Bruxelles; Berchem: Latomus.
Newman, J.K. (1990). *Roman Catullus and the Modification of the Alexandrian Sensibility*. Hildesheim: Weidmann.
Palmer, A. (1879). «Ellis's Catullus». *Hermathena*, 3(6), 293-363.
Pasco-Pranger, M. (2002). «A Varronian Vatic Numa? Ovid's *Fasti* and Plutarch's *Life of Numa*». Levene, D.S.; Nelis, D.P. (eds), *Clio and the Poets. Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography.* Leiden; Boston; Köln: Brill, 291-312.
Piernavieja, P. (1974). «En torno al carmen I de Catulo». *EClás*, 18, 411-17.
Pontani, F.M. (a cura di) (1978). *Antologia Palatina*. Vol. 1, *Libri I-VI*. Torino: Einaudi.
Popa, T. (2009). «Self and Other in Catullus' 'Immortalizing' Poetry». *Classics Ireland*, 16, 1-25.
Quinn, K. (ed.) (1973). *Catullus, The Poems*. 2nd ed. London: Macmillan; New York: St. Martin's Press.
Radke, A.E. (1995). «Textkritische Anmerkungen zu Catull». *Hermes*, 123(2), 253-6.
Rauk, J. (1997). «Time and History in Catullus 1». *CW*, 90(5), 319-32.
Riese, A. (1884). *Die Gedichte des Catullus*. Leipzig: Teubner.
Ross, D.O., Jr. (1969). *Style and Tradition in Catullus*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Ruiz Sánchez, M. (1996). *«Confectum carmine»: en torno a la poesía de Catulo*, vol. 1. Murcia: Universidad de Murcia.
Sandy, G.N. (1978). «Indebtedness, 'Scurrilitas', and Composition in Catullus (Cat. 44, 1, 68)». *Phoenix*, 32(1), 68-80.
Setaioli, A. (2018). «La dedica di Catullo a Cornelio Nepote». *Paideia*, 73(2), 1091-106.
Singleton, D. (1972). «A Note on Catullus' First Poem». *CPh*, 67(3), 192-6.
Skinner, M.B. (2008). Recensione di Trappes-Lomax 2007. *Vergilius*, 54, 178-83.
Solaro, G. (1993). «La dedica catulliana ed il secondo proemio dei *Priapea*». *Sileno*, 19, 533-8.
Spahlinger, L. (1996). *'Ars latet arte sua'. Untersuchungen zur Poetologie in den Metamorphosen Ovids*. Stuttgart; Leipzig: Teubner.
Süss, J. (1876). *Catulliana I* [Diss.]. Erlangen: Universitäts Buchdruckerei.
Tarrant, R.J. (2004). *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*. Oxonii: Oxford University Press.
Thomson, D.F.S. (1997). *Catullus*. Edited with a Textual and Interpretative Commentary. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press (repr. with corrections 1998).
Thorsen, T.S. (2019). «Introduction: *Ecce Sappho*». Thorsen, T.S.; Harrison, S. (eds), *Roman Receptions of Sappho*. Oxford: Oxford University Press, 1-26.
Tiedemann, R. v. (2002). «Poeta Vates». *DNP*, 15(2), 378-82.
Trappes-Lomax, J.M. (2007). *Catullus. A Textual Reappraisal*. Swansea: The classical press of Wales.
Van Sickle, J. (1981). «Poetics of Opening and Closure in Meleager, Catullus, and Gallus». *CW*, 75(2), 65-75.
Winkler, M.M. (1987). «*Tuque Optime Vates*: Musaeus in Book Six of the *Aeneid*». *AJPh*, 108(4), 655-60.
Wiseman, T.P. (1979). *Clio's Cosmetics. Three Studies in Greco-Roman Literature*. Leicester: Leicester University Press; Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield (repr. Bristol: Phoenix Press, 2003).
Wiseman, T.P. (1994). «Lucretius, Catiline, and the Survival of Prophecy». *Historiography and Imagination: Eight Essays on Roman Culture*. Exeter: University of Exeter press, 49-67 [già in *Ostraka* 1(2), 1992, 7-18].
Woodman, A.J. (2003). «Poems to Historians. Catullus 1 and Horace, *Odes* 2,2». Braund, D.; Gill, C. (eds), *Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in Honour of T.P. Wiseman*. Exeter: University of Exeter press, 191-216.
Zicàri, M. (1965). «Sul primo carme di Catullo». *Maia*, 17, 232-40 [rist. in Zicàri, M. (1978), *Scritti catulliani*, a cura di P. Parroni. Urbino: Argalia, 147-52].

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Elementi ciceroniani in Virgilio: l'incipit della I bucolica

Francesca Boldrer
Università degli Studi di Macerata, Italia

Abstract The article aims to highlight the presence of several Ciceronian elements in the first verse of Virgil's first bucolic. These are lexical, thematic and phonic references, which hardly seem random. Virgil therefore shows a careful reading of Cicero's works both in prose and poetry, with intentional allusions, and a literary and spiritual closeness to him.

Keywords Cicero. Virgil. Bucolics. Allusivity. Intertextuality.

Peer review

Submitted 2022-01-17
Accepted 2023-04-17
Published 2023-08-04

Open access

Citation Boldrer, F. (2023). "Elementi ciceroniani in Virgilio: l'incipit della I bucolica". *Lexis*, 41(n.s.), 1, 93-114.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01/005

1 Il rapporto tra Cicerone e Virgilio

La questione del rapporto tra Cicerone e Virgilio, riconosciuti come i massimi autori latini in prosa e in poesia nel giudizio delle generazioni successive,[1] ha coinvolto studiosi antichi e moderni, e indotto a interpretazioni differenti: da una parte vi sono molteplici segnalazioni di corrispondenze e analogie, come mostrano studi numerosi,[2] all'opposto, non mancano ipotesi sull'ostilità o sull'indifferenza di Virgilio verso Cicerone,[3] o restano posizioni di dubbio e incertezza.[4] Benché il poeta non nomini Cicerone,[5] sono emersi nelle opere virgiliane numerosi *loci similes*, raccolti già nei commenti di Servio[6] e in Macrobio,[7]

1 Così Quint. *inst.* 10.85 *ut apud illos* [scil. *Graecos*] *Homerus, sic apud nos Vergilius*; 10.105 *Ciceronem cuicumque eorum* [*Graecorum oratorum*] *fortiter opposuerim*. I due autori sono spesso accostati per il primato di ciascuno nel proprio campo; si vedano ad es. le lodi di Columella per entrambi (1 *intr.* 30) e il parallelo che Servio instaura tra loro fin dalla prima nota di commento *ad Aen.* 1.1: [*Vergilius*] *arma, quibus in bello utimur, pro bello posuit, sicut toga, qua in pace utimur, pro pace ponitur, ut Cicero*; per non parlare del confronto per la scelta del migliore nell'eloquenza (concluso a favore del poeta) in Macr. *Sat.* 5.1.3 (Boldrer 2019a, 11 ss.).

2 Cito alla rinfusa. L'apporto di Cicerone alla poesia virgiliana, per lingua e stile, è affermato da Fraenkel (1926-27, 217 ss.), seguito da Wigodsky 1972, 109 ss. Knoch (1942, 200-18) vedeva in Cicerone la 'preparazione spirituale' dell'età augustea. Soubiran (1972, 78) evidenzia in Virgilio richiami diretti agli *Aratea*. Crawford (1984, 776-7) attesta l'influsso di Cicerone poeta sulla tecnica versificatoria virgiliana. Grilli (1984, 775), pur divergendo da Fraenkel, nota tracce del *Hortensius* nelle *Bucoliche* e la conoscenza diretta del *Somnium Scipionis* nell'*Eneide* (cf. Lamacchia 1964, 261-4). Della Corte (1991, 28) afferma che «Virgilio fu lettore di Cicerone», anche se la sua conoscenza «non appare in Virgilio chiara e diretta». Gale (2000, 271 ss.) rileva l'importanza del *De natura deorum* per Virgilio georgico. Gee (2013, 95 ss.) evidenzia il ruolo dei poemi *De consulatu suo* e *Marius* nella poesia virgiliana. Boldrer (2018, 422-7) esamina il comune sentimento della natura e della *humanitas* riguardo al *senex Corycius* e in seguito (Boldrer 2019a, 26-32) segnala le riprese con *variatio*, nella VI *bucolica*, di temi e personaggi presenti in Cicerone (Talia, Sileno). Musio (2018, 295-322) indaga la presenza del pensiero ciceroniano nell'*Eneide*.

3 McDermott (1980, 34-8) intravede in Virgilio malevolenza verso Cicerone nel personaggio di Drance (*Aen.* 11, 122 ss.); peraltro, l'osservazione sulla possibile equivalenza, di natura parodica, Cicerone/Drance era stata già formulata da K. Quinn, e, comunque, risale al Turnebus (sec. XVI). *Contra* Della Corte (1991, 28) dubita di tale ostilità, specie dopo decenni dalla morte dell'oratore. Griffin (1985, 201) attribuisce la mancata menzione di Cicerone nei poeti augustei al fatto che fosse ritenuto «out of fashion […], a bore».

4 Secondo Reinhardt (2014, 265) è «matter of dispute» l'uso virgiliano dell'opera ciceroniana in prosa. Tischer (2016, 90 e nota 1) dubita dell'apprezzamento reciproco tra i due autori (riguardo a Servio *ad ecl.* 6.11, per cui vedi *infra*).

5 La mancanza di menzioni può essere dovuta, oltre alla natura delle opere virgiliane, che difficilmente avrebbero potuto dare spazio a un'esplicita citazione del nome di Cicerone come uomo politico e letterato, anche a ragioni di prudenza dopo la drammatica fine dell'oratore in aperto contrasto con Antonio.

6 Vedi riguardo alle *Bucoliche* i paralleli ciceroniani citati *ad ecl.* 1.17; 1.57; 3.37; 6.33; 8.63; 8.105; 9.42.

7 Cf. ad es. Macr. *Sat.* 4.4.13-14 *Cicero Verri* [*invidiam facit*], *cum nudum quendam dicit ab eo statuae impositum. Vergilius non minus evidenter "altaria ad ipsa*

che difficilmente saranno tutti casuali, ma piuttosto indicativi di un legame tra i due autori, il segno dell'influsso di Cicerone su Virgilio e di allusioni virgiliane all'oratore.

Proponiamo qui lo studio di un incipit basilare, *ecl*. 1.1, dove la presenza ciceroniana appare particolarmente significativa perché siamo all'inizio della produzione virgiliana, in un contesto storico-culturale dove «tra tutti i letterati emergeva Cicerone»,[8] ed emblematico di personali affinità per lingua, stile e *humanitas* tra i due autori.

2 Contatti letterari, ideali e biografici

Al tempo della composizione delle *Bucoliche* molte opere ciceroniane, in poesia e in prosa, diffuse nell'ambiente culturale frequentato da Virgilio e generalmente apprezzate,[9] potevano attrarre l'attenzione del giovane poeta e offrirgli elementi linguistici e spunti tematici utili e suggestivi, da affiancare o intrecciare a quelli tratti dai modelli greci: in poesia Cicerone aveva pubblicato sia carmi di gusto alessandrino (*Pontius Glaucus*, *Alcyones*, *Nilus*, *Limon*, epigrammi e, come sembra, un'elegia, *Thalia maesta*), sia poemetti epico-storici e biografici, nonché traduzioni artistiche di Omero, dei tragediografi, e specialmente gli *Aratea*;[10] in prosa, orazioni e opere retoriche, politiche, filosofiche. Anche in questa parte della produzione emerge il costante interesse di Cicerone per la poesia – non solo nelle frequenti citazioni di versi propri e altrui. Essa entra nella formazione dell'oratore, come mostrano i confronti relativi all'*ornatus* in *De oratore* e *Orator*,[11] giacché il poeta, come si afferma superando i confini tra forme e generi, «è parente stretto dell'oratore»[12] (*de orat.* 1.70):

> est enim finitimus oratori poeta, numeris adstrictior paulo, verborum autem licentia liberior, multis vero ornandi generibus socius ac paene par.

trementem | traxit” [*Aen.* 2.550]; 4.4.17-18 *idem* [*Cicero*] *facit et cum flagellis caesum queritur civem Romanum. Invenies idem apud Vergilium*.

8 Della Corte 1991, 28. Il poeta poté forse anche ascoltare di persona orazioni ciceroniane (vedi McDermott 1980, 36).

9 Anche da avversari come Asinio Pollione, che, pur criticando Cicerone, ne loda l'opera in Sen. *suas*. 6.24 (*huius ergo viri tot tantisque operibus mansuris in omne aevum praedicare de ingenio atque industria supervacuum est*). Non mancarono, peraltro, anche giudizi critici; vedi riguardo al *Dialogus de oratoribus* De Paolis 2022, 151-73.

10 Vedi Hunter 2002a, 302. Per *Thalia maesta* cf. Soubiran 1972, 17.

11 Cf. ad es. *de orat*. 3.153 riguardo all'uso di arcaismi o *orat*. 68 sulla coniazione di parole nuove.

12 Trad. di Martina et al. 1994.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 93-114
e-ISSN 2724-1564

Tale intensa attività letteraria influenzò verosimilmente molti giovani, sia oratori che poeti, cui dava un modello di fluidità ed eleganza, ma con naturalezza[13] e insieme accuratezza nella lingua, che Cicerone portò ad alti livelli anche nella poesia.[14] Inoltre, la poesia ciceroniana, benché per noi frammentaria o nota solo attraverso titoli, mostra una notevole abilità compositiva[15] e godette di una notevole fama, se Plutarco disse che il migliore oratore sembrava anche «il miglior poeta dei Romani»[16] – per quanto offuscato subito da una 'nuova' leva di poeti, forse incoraggiati proprio dal suo esempio. Sembra il caso di Virgilio, che, a ben vedere, fece un percorso simile nella scelta di coltivare generi diversi e sempre più alti, passando dai brevi carmi di ascendenza alessandrina (le *Bucoliche*, come gli *iuvenilia* di Cicerone) alla poesia didascalica (le *Georgiche*, che attingono non poco agli *Aratea*) e infine all'epica (dove l'*Eneide* può corrispondere al *Marius* o al *De consulatu suo*).

A ciò si aggiunge l'ambito morale e intellettuale, in cui Virgilio mostra di condividere con il predecessore ideali quali l'umanità, la pace, la libertà,[17] l'impegno civile e l'amor patrio,[18] nonché la sensibilità per la natura, espressa da Cicerone in toni sentimentali nel *Cato maior* (51-4), il dialogo composto all'inizio del 44 a.C. cui Virgilio – come vedremo – si mostra particolarmente interessato.

L'affinità tra i due autori sembra infine avvalorata dal racconto di un loro incontro, riferito da Servio *ad ecl.* 6.11, secondo cui in occasione di una rappresentazione teatrale della VI bucolica Cicerone avrebbe lodato con calore il poeta. L'episodio solleva problemi cronologici rispetto alla datazione tradizionale delle *Bucoliche* tra il 42

13 Cf. Quint. *inst.* 10.111-12 *in omnibus quae dicit* [*Cicero*] *tanta auctoritas inest ut dissentire pudeat* […] *cum interim haec omnia quae vix singula quisquam intensissima cura consequi posset, fluunt inlaborata, et illa qua nihil pulchrius auditum est oratio prae se fert tamen felicissimam facilitatem.* (112) *Quare non inmerito ab hominibus aetatis suae regnare in iudiciis dictus est, apud posteros vero id consecutus est ut Cicero iam non hominis nomen, sed eloquentiae habeatur.*

14 Vedi Kroll 1974, 5-6; Leumann 1974, 149. In particolare, sull'esempio di Cicerone, si nota in Virgilio il recupero di lessemi tipicamente prosastici impiegati nelle pagine ciceroniane; vedi Fraenkel 1926-27, 217-27.

15 Cf. Büchner 1939, 1265, rr. 19 ss. («Stellung des ciceronischen Hexameters in der Entwicklung der lateinischen Verstechnik»); Soubiran 1972, 101 ss. «c'est peut-être la métrique qui rapproche les plus Virgile de Cicéron»; Crawford 1984, 776 «Cicerone contribuì a preparare la via […] ai conseguimenti tecnici della poesia di Virgilio».

16 Vedi Plut. *Cic.* 2.4 ἔδοξεν οὐ μόνον ῥήτωρ, ἀλλὰ καὶ ποιητὴς ἄριστος εἶναί Ῥωμαίων (cf. Marciniak 2018, 138 ss.).

17 Nominata con forza da Titiro (pur in senso sociale e non politico) in *ecl.* 1.27 *Libertas quae sera tamen respexit.*

18 Vedi per Virgilio ad es. le *laudes Italiae* nelle *Georgiche* o la rassegna di illustri romani in *Aen.* 6.788-846.

e il 39 a.C.[19] (posteriore alla morte dell'oratore, avvenuta il 7 dicembre del 43 a.C.),[20] ma l'esame delle fonti – specie la notizia di Asconio Pediano, citato da Probo, che attesta 'con certezza' una *editio* delle *Bucoliche* nel 42 a.C.,[21] unita a quelle di Donato e Servio sulla durata triennale della composizione[22] –, conferma la circolazione precoce di singoli componimenti e una prima redazione nel triennio 45/44-42/41 a.C.,[23] poi integrata e corretta[24] per l'edizione definitiva. Soprattutto rilevante, nel finale del racconto, è la notizia che Virgilio avrebbe riutilizzato le parole a lui rivolte da Cicerone (*magnae spes altera Romae*) in *Eneide* 12.168.[25]

Da questa rassegna emergono molti punti di contatto tra i due autori, che trovano riscontro oggettivo nell'analisi testuale. Le allusioni a Cicerone appaiono particolarmente rilevanti se poste in posizioni di rilievo, al principio e con valore programmatico, dove possono produrre l'effetto del 'motto iniziale'.[26]

19 Peraltro proposta con prudenza. Vedi Büchner 1955, 1051, rr. 59 ss. «so ist es wahrscheinlich, daß die Eklogendichtung in die J(ahre) 42-39 fällt». Cf. Della Corte 1984, 542 «l'esame dei dati pare confermare [...] il triennio 41-39»; Della Corte 1991, 37 «meglio sarà dire che gli anni vanno computati 42/41-40/39», ma «non è assolutamente possibile fissare il momento in cui Virgilio compose le singole ecloghe».

20 Vedi [Tac.] *dial. or.* 17.

21 Probo in *prooem. ecl.* p. 329.6-7 Hagen *cum certum sit, eum* [*Vergilium*], *ut Asconius Pedianus dicit, XXVIII annos natum Bucolica edidisse*. Cf. Serv. *ad ecl. proem.* 3.26-7 (Thilo) *sane sciendum Vergilium XXVIII annorum scripsisse bucolica*; Prob. p. 323.13-14 Hagen (= *vita Verg.* p. 198.6 Brugn.-Stok) *scripsit Bucolica annos natus VIII et X*. Vedi inoltre, per l'uso del verbo *edo*, ma senza indicazione cronologica, Don. *Vita Verg.* 26 (Suet. *poet.* 60.6-61.1 Reiff; 88.103-4 Rostagni) *bucolica eo successu edidit, ut in scaena quoque per cantores crebro pronuntiarentur*, per cui vedi Stachon 2021, 168.

22 Vedi Don. *vita Verg.* 25 (= Suet. *poet.* P. 60.5-6 Reiff.; p. 88.101 Rost.; *vita Verg.* p. 29, 5-6 Brugn.-Stok) *bucolica triennio* [...] *perfecit*. Cf. anche *infra* la nota 24.

23 Vedi Wagenvoort 1956, 243 «there is no trace of evidence that none of the Eclogues existed before 42. [...] The poet may have made all kinds of alterations in the final edition»; Della Corte 1984, 542 «non deve trattarsi dell'edizione definitiva, ma della prima composizione che [Virgilio] lesse e divulgò». Cucchiarelli (2012, 16) ritiene che i 'primi assaggi' delle *Bucoliche* presso un pubblico selezionato si avessero nel 42-41 a.C. e suppone una revisione fino al 38-37 a.C. per l'uscita definitiva del volume.

24 Vedi Serv. *vita Verg.* (*proem. Aen.*) p. 2, 8-9 Th.-H. *eum* [*Vergilium*] *constat triennio scripsisse et emendasse*.

25 Per tutto l'episodio e per la questione cronologica legata a *ecl.* 6 vedi Boldrer 2019a, 17-32.

26 Tipico di Orazio lirico, ma indagato anche in Virgilio. Vedi Cupaiuolo (1966, 133 ss.) riguardo a *ecl.* 3, 4 e 9; Cavarzere 1976, 35-42 (per *ecl.* 4) e Cavarzere 1996, 85-6 dove si esamina anche *ecl.* 1.1, ma per somiglianze con il modello teocriteo, peraltro ritenute «troppo generiche perché si possa parlare di 'motto'».

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 93-114 | e-ISSN 2724-1564

3 Elementi ciceroniani in *ecl.* 1

Vediamo allora cosa avviene nell'incipit delle *Bucoliche*, l'opera cronologicamente più vicina all'oratore (*ecl.* 1.1-2):

> Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi
> silvestrem tenui musam[27] meditaris avena.

Nel primo verso si possono distinguere elementi che rimandano a Cicerone sia sul piano linguistico (nei termini *patulae*, *recubans*, *tegmine*) che tematico (il *topos* della 'conversazione sotto l'albero' e quello dell'*otium* agreste), nonché sonori (il nesso allitterante *Tityre, tu*), oltre ad affinità nell'emulazione di modelli greci (a proposito di *fagi*). Sono riprese verbali e allusioni che chiamano in causa opere in poesia e in prosa, in parte già notate,[28] in parte nuove e qui riunite per un esame complessivo del rapporto tra i due autori latini. Ad accrescerne il valore è appunto la posizione incipitaria, perché nonostante si debba attendere il 'proemio al mezzo' di *ecl.* 6 per un'esplicita dichiarazione di poetica,[29] tuttavia il primo verso dell'opera – un inizio *ex abrupto* – assume comunque un ruolo programmatico e funziona per l'autore stesso come titolo dell'intera raccolta.[30]

Naturalmente le allusioni a Cicerone coesistono con quelle rivolte al principale modello, il fondatore della poesia pastorale. Nel verso vi è quindi innanzitutto l'omaggio a Teocrito, cui rimanda, per il nome e il grecismo, la prima parola, *Tityre*,[31] benché quest'egloga non sia ritenuta tra le più teocritee[32] e i pastori appaiano coinvolti in

27 Sembra preferibile l'iniziale minuscola, intendendo *musa* come 'canto, poesia'; vedi Della Corte 1985, 23 *ad l.*

28 Ma per scopi diversi: in particolare Van Sickle 2000, 21 ss. esamina i primi versi della I bucolica in funzione della definizione, in Virgilio, di un «foundational myth for his new literary domain».

29 Sul 'proemio al mezzo', Conte 1984, 121-33. L'enunciazione del programma poetico all'interno della raccolta può ricordare quella nell'idillio 7 di Teocrito. Per il rapporto tra *ecl.* 1 e l'incontro di Simichida, *alter ego* del poeta, con Licida, Van Sickle 2000, 21 ss.; Fantuzzi 2002, 178.

30 Si consideri la ripresa di *ecl.* 1.1 (con *variatio*) nella chiusa delle *Georgiche* per denotare l'opera giovanile (4.566 *Tityre, te patulae cecini sub tegmine fagi*); e poi Ov. *am.* 1.15.25-6 *Tityrus et fruges Aeneiaque arma legentur, | Roma triumphati dum caput orbis erit.*

31 È il nome di un personaggio degli *Idilli*, peraltro secondario (Theocr. *id.* 3.2-4; 7.72): Conington, Nettlewhip 1898, 5: «Tityrus, Galatea, Amaryllis [...] are all names to be found in the muster-roll of Theocritus»; Serrao 1990, 110 ss.; Caviglia 1990, 196 (che nota modifiche di Virgilio nel delineare il personaggio di Titiro); Cairns 1999, 289: «his role there [*id.* 3] is marginal»; Lipka 2001, 191: «placed at the beginning of Vergil's collection of poems, it [scil. *Tityrus*] is a reminder of the Theocritean tradition in which Vergil places himself».

32 Cupaiuolo 1969, 49 ss. sottolinea il maggior legame delle egloghe II, III, VII e VIII con gli *Idilli*; Della Corte 1984, 546: «la 1ª Bucolica [...] ricorda l'incontro dell'*Id.* 4°, ma

problemi sociali propriamente italico-romani, ovvero la confisca di terre per i veterani.[33] Seguono però, nel verso, richiami alla letteratura latina, suggeriti quasi da ogni parola e in cui Cicerone assume un ruolo importante, anzi preminente, considerando la densità delle allusioni ai suoi scritti, peraltro diffuse anche nei versi successivi.

4 *Loci similes* all'interno di *ecl.* 1

Prima di analizzare meglio il verso in questione, sarà utile ricordare gli altri 'elementi ciceroniani' già individuati all'interno della I bucolica da parte di commentatori antichi e moderni, da cui risulta un costante rapporto intertestuale. Due casi sono segnalati da Servio, di cui il primo è *tactus*, riferito a persona o cosa colpita dal fulmine come segno divino infausto, secondo un'espressione formulare che risale al linguaggio mantico. In Virgilio *tactae* sono le querce (*ecl.* 1.17 *de caelo tactas memini praedicere quercus*) che avevano preannunciato a Melibeo la sventura dell'esilio, mentre in Cicerone tale è la statua di Romolo 'colpita' *de caelo*[34] (*Catil.* 3.19 *profecto memoria tenetis* […] *complures in Capitolio res de caelo esse percussas* […] *tactus etiam ille, qui hanc urbem condidit, Romulus*).[35] Pur trattandosi di un termine presente in altri autori, è da notare una particolare analogia tra i passi paralleli di Cicerone e Virgilio nel fatto che entrambi sono dati in forma di ricordo (*memoria tenetis* in Cicerone, *memini* in Virgilio). La seconda corrispondenza riguarda il nome della colomba selvatica, *palumbes*, presente in *ecl.* 1.57 (*nec tamen interea raucae, tua cura, palumbes*) e paragonato da Servio a un passo di Cicerone tratto dall'elegia *Thalia maesta*[36] (*carm. fr.* 3.1 Bl.) *iam mare Tyrrhenum longe penitusque palumbes* [*reliquit*]. Benché il volatile sia nominato

non mostra rapporti di contenuto»; Williams 1985, 310: «no *Idyll* of Theocritus served as a model for Eclogue I»; Cairns 1999, 289 ss., che ritiene superficiale la presenza teocritea in Verg. *ecl.* 1.1-2, se non per il nesso etimologico *Tityrus-avena* (*contra* Van Sickle 2004, 336 ss.); Lipka 2001, 31: «only a few verbal Theocritean adaptations are traceable in *Ecl.* 1». *Contra* Du Quesnay 1981, 29 ss., e cf. Kofler 2003, 140 che vede nei *dulcia arva* nominati in *ecl.* 1.3 «ein literarischer Ort, an dem die ästhetischen Ideale der alexandrinischen Poetik zu Hause sind». Cucchiarelli 2012, 134 individua nel tema dell'esilio di Melibeo lo sviluppo di uno spunto teocriteo.

33 Williams 1985, 310, parla di una «Romanization of Theocritean shepherds».

34 Per l'espressione *de caelo tactas*, anche Cic. *div.* 1.92; 2, 47 e 149.

35 Serv. *ad* Verg. *ecl.* 1.17 *'de caelo tactas memini p.q.'*: *mire compositum augurium* […] *haec* [*quercus*] *tacta, id est adflata et leviter fulminata, ut Cicero 'tactus etiam ille qui hanc urbem condidit Romulus'*.

36 Il titolo è congetturale; sembra trattarsi della prima menzione di un'elegia latina (Soubiran 1972, 17). Così Servio (*ad ecl.* 1.57 Th.): *'palumbes columbae'* […] *Cicero in elegia, quae †talia masta* [*Thalia moesta* Heinsius] *inscribitur*. Su questo frammento ciceroniano (l'unico conservato dell'opera) cf. Tandoi 1980, 121-33.

anche altrove (in Plauto, Catone e Lucilio), il precedente poetico di Cicerone risulta il più pertinente, secondo il commentatore tardoantico, verosimilmente per l'affinità nella descrizione naturalistica e il comune carattere sentimentale dei rispettivi carmi.

Altre corrispondenze sono state segnalate dai commenti moderni: in *ecl.* 1.6 l'uso di *deus* (*deus nobis haec otia fecit:* | *namque erit ille mihi semper deus*) è accostato a Cic. *p. red. ad Quir.* 11 (*parens, deus, salus nostrae vitae*),[37] cui si può aggiungere *Phil.* 5.43 (*quis tum nobis, quis populo Romano obtulit hunc divinum adulescentem deus?*);[38] in *ecl.* 1.12, a sostegno della lezione *turbatur* (alternativa a *turbamur*) viene citato Cic. *Sull.* 57 (*si in Hispania turbatum est*);[39] in *ecl.* 1.23 l'espressione proverbiale *parvis componere magna* ha un precedente in *Brut.* 213 (*ut conferamus magna parvis*) e *orat.* 14 (*parva enim magnis saepe rectissime conferuntur*).[40] Anche l'accenno alla *libertas* personificata, celebrata da Titiro (*ecl.* 1.27), può ricordare Cicerone, che nomina la dea in *nat. deor.* 2.61;[41] inoltre, l'elogio di Titiro al suo giovane benefattore (*ecl.* 1.42 *illum vidi iuvenem*) richiama i termini *adulescens* e *puer* impiegati ripetutamente da Cicerone per Ottaviano.[42] Quanto all'amarezza con cui Melibeo invita Titiro a innestare e disporre in filari le viti, sapendo che i propri frutti erano destinati a un estraneo (*ecl.* 1.73 ss. *insere nunc*…), essa ricorda la prospettiva dei vecchi agricoltori, felici di lavorare per i propri discendenti, ricavata dal *Cato maior* (§ 24)[43] e condivisa da Virgilio nelle *Georgiche*.[44] Infine, l'intera ecloga è pervasa da ironia e umorismo (caratteristici di Melibeo e derivanti dal contrasto con la 'mollezza' di Titiro),[45] che ricordano il gusto per *iocus et facetiae* di Cicerone, da lui teorizzati nel *De oratore* (2.216-91).[46]

---

37 Espressione usata in lode del console P. Lentulo; vedi Coleman 1977 *ad l.*

38 Vi compare la menzione sia di *deus* che di *divinus adulescens*, un precedente utile per *buc.* 1.6-7 *deus* […] *deus*, sia che in Virgilio si intenda *deus* come Ottaviano (Coleman 1977 *ad l.* e Cucchiarelli 2012; cf. *ecl.* 1.42 *iuvenem*), sia come generica divinità (Clausen 1994 *ad l.*, che nota la ripetizione di *deus* in formule rituali).

39 Coleman 1977 *ad l.*

40 Cucchiarelli 2012 *ad l.*

41 In un elenco di templi dedicati a divinità astratte (*vides Virtutis templum, vides Honoris* […], *quid Concordiae Libertatis Victoriae*); Cucchiarelli 2012 *ad ecl.* 1.27 *sera tamen*.

42 Nelle sue ultime orazioni: *Phil.* 3.3 *C. Caesar adulescens, paene potius puer, incredibili ac divina quadam mente atque virtute*; 4.3; 5.43; 13, 24 e altrove. Cf. Coleman 1977 e Cucchiarelli 2012.

43 Dove è citato il verso di Cecilio Stazio (fr. 2 R.[3]) *serit arbores quae alteri saeculo prosient*.

44 Nell'episodio del *senex Corycius* (*georg.* 4.125-48); cf. Boldrer 2018, 427.

45 Una proprietà delle Bucoliche, notata già da Orazio in *sat.* 1.10.44 *molle atque facetum*; vedi Boldrer 2020a, 639-43.

46 Boldrer 2019b, 367-84.

e-ISSN 2724-1564

5 Nell'*incipit*: le allusioni di *tegmen*

Ancor più che all'interno del carme, è al v. 1 della I bucolica che affiora la presenza di Cicerone, specie attraverso il lessico. Vi è l'idea che Virgilio attinga da Cicerone essenzialmente lessemi prosastici, ma i casi affrontati mostrano che l'oratore poteva offrire anche parole e nessi suggestivi e 'poetici', attinti sia a opere in versi che in prosa, capaci di arricchire le descrizioni e di umanizzare la natura, e imitati anche per gli effetti ritmici e sonori.

Un elemento già notevole è dato dall'uso di *tegmen* (nel nesso *sub tegmine fagi*), parola poetica[47] che indica una 'coperta' o 'veste' o altro rivestimento del corpo e, in senso metaforico, qualsiasi 'riparo', attestata prima di Virgilio nelle opere di tre autori, Levio, Cicerone e Lucrezio. Il primo ne presenta un uso originale,[48] però molto lontano da quello virgiliano in quanto riferito a fiumi ghiacciati. Cicerone conta otto occorrenze (sempre nella forma *tegmine*) nei *carmina* e negli *Aratea*, contro le sette di Lucrezio[49] – probabilmente successive a quelle ciceroniane[50] –, entrambi superati da Virgilio con tredici.[51] Riguardo al rapporto specifico con la I bucolica, in cui il termine è riferito a un albero (1.1 *fagus*), benché Lucrezio possa apparire l'autore più vicino a Virgilio per ragioni stilistiche,[52] solo Cicerone mostra l'uso di *tegmen* in analoghi contesti relativi alla vegetazione, e in più occasioni, offrendo precedenti più aderenti al passo virgiliano in questione, come risulta dall'analisi seguente.

47 Con le varianti poetiche *tegimen*/*tegumen*, in prosa *tegumentum*. Cicerone usa *tegmen* sia in opere poetiche (come vedremo), sia in prosa (*Tusc.* 5.90); cf. Perrot 1961, 109 ss.

48 Citato in *Noct. Att.* 19.7.15 *flumina gelu concreta 'tegmine' esse* [*inquit Laevius*] *'onychino'*. L'immagine metaforica *tegmen onychinum* (strato d'onice) è uno degli esempi del lessico ricercato di Levio riportati da Gellio. Vedi Riganti 1990, 71; Courtney 2003, 118 ss. L'aggettivo *onychinus* ebbe scarsa fortuna, come spesso le forme arcaiche leviane (cf. Perutelli 2002 [1990], 69), ma *tegmen* entrò nel linguaggio poetico, ampliando i suoi usi.

49 Sempre all'abl. sing., eccetto il *tegmen* di 5.1350.

50 Gli *Aratea* furono composti quando Cicerone era *admodum adulescentulus* nel 90-89 ca., mentre Lucrezio era ancora *puer* (vedi Cic. *nat. deor.* 2.104 *utar* [...] *carminibus Arateis, quae a te admodum adulescentulo conversa* [...] *me delectant*). Per la precedenza temporale di Cicerone su Lucrezio nell'uso di *tegmen* cf. Munro 1864 ad Lucr. 5.619 «it is quite evident Lucretius had carefully studied this translation of Cicero; other parts of which are imitated in other parts of his poem». Altri propendono per l'idea di un autonomo ricorso di entrambi a Ennio (vedi Guendel 1907, 544; Clausen 1994, 34). Sostengono una (parziale) dipendenza di Lucrezio da Cicerone, specie in campo astronomico, Büchner 1939, 1242, 61 ss.; Traglia 1950, 257 ss.; Soubiran 1972, 74 ss. («la chronologie nous assure que Lucrèce a pu lire les *Aratea*»); Lipka 2001, 17.

51 Specie nell'*Eneide* (con 11 occorrenze), una volta in *Bucoliche* e *Georgiche* (anche al plur. *tegmina*).

52 Clausen 1994 *ad l.*, pur notando la posteriorità di Lucrezio rispetto a Cicerone nell'uso di *tegmen*, ne sottolinea l'alto stile arcaico, mentre nega a Cicerone la capacità di creare grandi metafore.

In genere, il virgiliano *sub tegmine fagi* è accostato a *loci similes* scelti per l'uso della stessa preposizione, come *sub tegmine caeli*, ricorrente in Cicerone come in Lucrezio,[53] tra i quali prevale in ogni caso quello ciceroniano tratto dagli *Aratea* riguardante la costellazione del Cigno (47 s. Soub. *namque est Ales avis, lato sub tegmine caeli* | *quae volat*),[54] sia per la priorità cronologica,[55] sia per la presenza di un attributo indicante 'ampiezza', *latus*, simile a *patulus* (anche per l'assonanza) presente in *ecl*. 1.1 (*patulae* … *fagi*, riferito per ipallage all'albero).

Sembra tuttavia più pertinente al contesto 'silvestre' l'allusione a due altre occorrenze ciceroniane contenenti l'espressione *sub tegmine foliorum*.[56] Nel primo caso si tratta di una scena profetica dell'*Iliade*, tradotta da Cicerone, in cui un serpente ghermisce i piccoli (e poi la madre) nascosti nel folto fogliame su un ramo di platano, presagio del numero di anni di guerra necessari per conquistare Troia; questa la resa (*carm*. *fr.* 23.13 Bl.):[57]

> qui [draco] platani in ramo foliorum tegmine saeptos
> corripuit pullos.[58]

Nel secondo passo *tegmine foliorum* compare a proposito della costellazione del Cane, che «non più permette che le piante adorne di ombrose chiome tengano invano sospesi gli animi degli agricoltori»[59] (*Arat.* 114 s. Soub.):

> [ubi Canis] extulit haud patitur foliorum tegmine frustra
> suspensos animos arbusta ornata tenere.

53 Con varia disposizione dei tre termini: *sub tegmine caeli* in Cic. *Arat.* 47 Soub., *caeli sub tegmine* ai vv. 233 e 239 (e cf. anche 346 *caeli de tegmine*). In Lucrezio, 1.988 *sub caeli tegmine*; 2.663 (in una scena bucolica) *buceriaeque greges eodem sub tegmine caeli*; 5.1016 *caeli sub tegmine*.

54 Autocitazione di Cicerone in *nat. deor.* 2.112; cf. Arat. *phaen.* 275.

55 Clausen 1994 *ad* Verg. *ecl.* 1.1 *sub tegmine fagi* «apparently modelled on the phrase *sub tegmine caeli*, which first occurs in Cic. *Arat*. 47».

56 Più tardi, Apul. *met.* 8.4 *apud frondosum tumulum ramorumque densis tegminibus umbrosum*.

57 Si tratta di versi citati in Cic. *div.* 2.63 all'interno di una traduzione corrispondente a Hom. *Il.* 2.299-330, con la differenza che queste parole sono attribuite da Omero a Odisseo, mentre da Cicerone ad Agamennone; vedi Traglia 1962, 142 nota 162.

58 Si nota l'aderenza all'originale greco, pur abbreviato. In Hom. *Il.* 2.310-13 «[un serpe] si avventò al platano. | Qui era un nido di passeri, tenere creature, | sul ramo più alto, nascosti sotto le foglie […] e il serpe divorò i piccoli» (trad. di Calzecchi Onesti 1990).

59 La versione di Traglia 1962, 82, unisce *frustra* a *suspensos*; cf. Soubiran 1972. Diversamente Pellacani (2015a, 159 *ad l.*) legge *frustra* con *foliorum tegmine*. Per il riferimento (implicito) ai contadini: Germ. *Arat.* 339-40.

Si tratta di un'autonoma integrazione di Cicerone rispetto ad Arato,[60] dove si nota anche la presenza del verbo *patitur* che, assieme a *tegmen*, sembra riecheggiato, nonché imitato per la collocazione nella stessa sede metrica, dall'aggettivo virgiliano *patulae* in *ecl.* 1.1, come mostra l'assonanza tra le sequenze *patitur*… *tegmine* in Cicerone e *patulae*… *tegmine* in Virgilio.[61]

Inoltre, sempre negli *Aratea*, *tegmen* compare in riferimento a un'altra pianta, la vite, in *Arat.* 423 Soub. (*viridi* […] *tegmine vitis*), mostrando la particolare predilezione di Cicerone per l'immagine di una 'copertura' vegetale, che dunque risulta apprezzata ed emulata da Virgilio con la sola *variatio* per l'albero, un faggio in *ecl.* 1.1. Ne risulta l'interesse di Virgilio per la traduzione artistica ciceroniana, fonte di ispirazione per le *Bucoliche* per immagini sia realistiche che umanizzate della natura,[62] e utile in seguito anche per aspetti astronomici nelle *Georgiche*.[63]

6 La conversazione sotto l'albero e l'uso di *patulus*

Una seconda reminiscenza ciceroniana nell'incipit della I bucolica, a sua volta derivata da modelli greci, è evocata dall'intera scena iniziale della conversazione sotto un albero e tra amici, in cui Titiro appare sdraiato sotto l'ampio faggio, dove lo raggiunge Melibeo che dà inizio al dialogo. Tale ambientazione richiama alla memoria la scenografia con cui prende avvio il dialogo *De oratore*[64] (dopo l'introduzione dell'autore), quando Scevola l'augure propone a Crasso, il padrone di casa, di fermarsi a parlare sotto un ampio platano, ricordando e imitando a sua volta, con arguzia, l'analogo *locus amoenus* descritto da Platone all'inizio del *Fedro*, accomunato dalla presenza della stessa pianta[65] (*de orat.* 1.28):

> cur non imitamur, Crasse, Socratem illum qui est in Phaedro Platonis? Nam me haec tua platanus admonuit quae non minus ad

[60] Clausen 1994, *ad l.* «cf. also Cic. *Arat.* 114-15 […], which again owes nothing to Aratus».

[61] A proposito di effetti sonori relativi al virgiliano *patulae*, Van Sickle (2000, 32 nota 46) nota, d'altra parte, che esso richiamerebbe per metatesi termini botanici greci presenti in Teocrito e nel *Fedro* platonico, gli olmi (πτελέαι) e il platano (πλάτανος).

[62] Pellacani 2015b, 25 ss.

[63] Le corrispondenze tra *Aratea* e *Georgiche* sono elencate da Soubiran 1972, 78.

[64] Van Sickle 2000, 30 nota che l'analogia tra i due testi fu segnalata già da Fulvio Orsini 1567 e Ramus 1572.

[65] Per Narducci 1994, 17, «dell'affascinante modello platonico risente […] la sceneggiatura complessiva del *de oratore*, ambientato negli 'esterni' della villa tusculana di Crasso». Il *Fedro* è menzionato da Cicerone anche in altre opere; vedi Leeman, Pinkster 1981, 65 ss. e 99 *ad* Cic. *de orat.* 1.28 (*imitamur*).

> opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis quam illa cuius umbram secutus est Socrates.

Inoltre, vi è forse in Cicerone anche una autoallusione al passo della traduzione dell'*Iliade* già citato (per l'uso di *tegmen* e il 'riuso' virgiliano), poiché già lì compariva un platano frondoso (*carm. fr.* 23.13 Bl. *platani in ramo foliorum tegmine*).

Quanto a Platone, così presentava il platano – secondo alcuni scelto per l'implicito gioco con il suo nome[66] –, peraltro accostato ad altri alberi, presso cui sostano Fedro e Socrate nel *Fedro* (229a-230b):

> FEDRO «Lo vedi quel platano altissimo? [...] Lì c'è ombra, un leggero venticello ed erba per sederci o per sdraiarci, se ne abbiamo voglia» [...] 230b SOCRATE «Per Era, che bel posto! Il platano è alto e ha la chioma molto ampia, alto e ombroso anche il bellissimo agnocasto [...] la sorgente è molto gradevole e scorre sotto il platano con acqua freschissima».[67]

A sua volta, Platone si ispirava verosimilmente a un passo di Omero in cui era descritto un sacrificio degli Achei «intorno a una fonte [...] sotto un bel platano, da cui scorreva lucida acqua» (*Il.* 2.305-7), poco prima di quello relativo all'assalto della serpe contro i piccoli nascosti nel fogliame del platano (*Il.* 2.299-330) e tradotto da Cicerone in *carm. fr.* 23.13 Bl. (sopra citato).

Benché Virgilio potesse ispirarsi direttamente sia a Omero che a Platone, egli sembra alludere piuttosto alla rielaborazione latina di Cicerone in *de orat.* 1.28.[68] Infatti, rispetto a entrambi i precedenti greci, condivide la scelta ciceroniana di tralasciare vari elementi del paesaggio inseriti da quelli (il vento, l'agnocasto, la sorgente), così come ridondanti attributi esornativi relativi alla bellezza e piacevolezza, diminutivi e superlativi, e si concentra invece anch'egli su un unico albero e sull'ampiezza del suo fogliame, imitando Cicerone nel lessico e nella disposizione sintattica.[69] Inoltre, a ulteriore riprova dell'emulazione diretta del passo ciceroniano da parte di Virgilio, vi è un indizio linguistico, ovvero l'aggettivo *patulus*, che Cicerone usa per i rami del platano nel nesso *patulis... ramis*, e Virgilio riprende e

66 Velardi 2006, 114 *ad l.* nota 27 (che tuttavia non condivide l'ipotesi della paronomasia 'platano/Platone').

67 Trad. di Velardi 2006.

68 L'influsso del *De oratore*, pubblicato nel 55, su Virgilio appare favorito dal fatto che gli era noto verosimilmente fin dai tempi dei suoi studi retorici a Roma, ove era giunto nel 50 ca. (Della Corte 1991, 26); cf. vita Verg. Bern. p. 205, 7-8 (Brugn.-Stok) ut primum se contulit Romae studuit apud Epidium oratorem.

69 Leeman, Pinkster 1981, 100 *ad* Cic. *de orat.* 1.28 notano aspetti poetici già in Cicerone: *ad opacandum... patulis... ramis* «etwas poetisch (Hyperbaton)».

associa con *variatio* al faggio in *patulae… fagi*, facendone un comune elemento distintivo nelle rielaborazioni latine della scena della conversazione sotto l'albero.

La somiglianza tra i due autori latini, a questo proposito, appare ancor più significativa nel confronto con Teocrito. Il poeta alessandrino, lettore di Platone[70] e autore di un'ambientazione bucolica simile nel suo primo idillio – il dialogo tra Tirsi e un capraio (con dettagli distribuiti in più versi a partire dall'incipit) –, inserisce nella scena l'immagine dell'acqua e delle fonti, omesse sia da Cicerone che da Virgilio, mentre non fa accenno all'ampiezza del fogliame,[71] fondamentale invece per loro (*id.* 1.1-23):

> (Tirsi, vv. 1-2) 'Dolce è il mormorio, capraio, che quel pino presso le fonti modula' […]
>
> (capraio, vv. 7-8) 'Più dolce, pastore, il tuo canto di quello scroscio d'acqua che si riversa di lassù' […]
>
> (vv. 21-3) Sediamoci qui, sotto l'olmo, di fronte a Priapo e alle fonti.[72]

7 La scelta 'epicurea' di *recubans*

Procedendo nell'analisi di e*cl*. 1.1, dopo *tegmen* e *patulae*, anche *recubans* appare indicativo di un rapporto stretto con Cicerone. Il verbo *recubo*, raro prima di Virgilio, è infatti attestato a partire da Lucrezio e Cicerone, con una sola occorrenza in entrambi (Lucr. 1.38 e Cic. *de orat*. 3.63) e sempre al participio presente. Naturalmente è implicito anche il modello di Teocrito, poiché la scena di Titiro disteso sotto il faggio e intento a suonare emula quelle, frequenti negli *Idilli*, di pastori adagiati o seduti[73] sotto un albero.[74] In particolare, in *id.* 1.12 ss. Tirsi chiede al capraio «vuoi […] sederti qui, dov'è questa collina digradante e i tamerischi, e suonare la siringa?», e scene analoghe di *otium* pastorale sono nelle Talisie (*id.* 7.88-9 «tu sotto le querce o i pini saresti stato disteso a intonare dolci arie, divino Comata» e 7.133 «ci sdraiammo»).

70 Hunter 2002b, XV «of particular importance for Theocritus is Plato's *Phaedrus*»; cf. Hunter 1999, 14-17; Gutzwiller 1991, 73 ss.; Van Sickle 2000, 28.

71 Forse per la scelta di alberi meno frondosi, come l'olmo; Van Sickle 2000, 31.

72 Trad. di Vox 1997 (qui e *infra*).

73 Cucchiarelli 2012, 137 nota che «abitualmente […] il pastore è seduto, quando suona o canta», diversamente da *buc.* 1.1 e Theocr. *id.* 3 e 7.

74 Van Sickle 2000, 29 ss. analizza il motivo del «reclining» come un «mytheme» della poesia bucolica.

Tuttavia, parallelamente, la scelta lessicale porta al confronto con i due illustri precedenti latini, che offrono passi ugualmente suggestivi: ma per l'incipit delle *Bucoliche* più pertinente è il modello ciceroniano. Nel caso di Lucrezio *recubans* compare infatti nella scena celebre, ma lontana dalla situazione virgiliana, del languido abbandono amoroso del dio Marte tra le braccia di Venere (1.38 *hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto*), mentre in Cicerone il participio è incluso in un paesaggio campestre descritto nel III libro del *De oratore*, peraltro con arguta ironia. Qui, infatti, *recubans* è inserito in un'allegoria proposta dal personaggio di Crasso (*alter ego* dell'autore), impegnato nell'esame di varie correnti filosofiche nella ricerca di quella più adatta all'oratore; tra loro annovera, con ironia, anche quella epicurea, famosa per la sua difesa del piacere e ben lontana dall'impegno richiesto per la professione politica e forense. Per rappresentarla, Crasso ricorre a un'ingegnosa personificazione, parlandone come di figura femminile lasciata a «riposare dove vuole, nei suoi bei giardini dove, sdraiata mollemente e con grazia, ci chiama, tentando di allontanarci dai rostri»[75] (*de orat.* 3.63):

> sed in hortulis quiescet suis, ubi vult, ubi etiam recubans molliter et delicatae nos avocat a rostris, a iudiciis, a curia.

Ne risulta una parodia, curata nell'uso di termini leziosi come il diminutivo *hortulus* e l'agg. *delicatus*,[76] e calata in un contesto naturalistico caratterizzato da serenità e 'mollezza',[77] simile a quella delineata da Virgilio bucolico intorno al pastore Titiro, lui stesso connotato da verbi di quiete[78] e dall'epiteto *lentus* che gli attribuisce Melibeo con benevola ironia (al v. 4).[79] Inoltre, nello stesso passo ciceroniano citato compaiono altri termini legati all'*otium*, come *molliter* e *quiesco*, ricorrenti anche nella poesia bucolica virgiliana (ad es. in 10.33 *o mihi tum quam molliter ossa quiescant*).

75 Trad. di Martina e a. 1994. Gli *hortuli* alludono al 'Giardino' di Epicuro.

76 Presenti anche nell'*Appendix Vergiliana*: *hortulus* in *Ciris* 3 e *Priap.* 2.4 e 3.18; *delicatus* in *Priap.* 2, 10.

77 Peraltro, anche nella scena del *De oratore* che ospita il dialogo sotto il platano (sopra citato) viene posta attenzione al modo in cui 'siedono' i personaggi, e ciò diviene pure motivo di scherzo, giacché Crasso ordina di portare dei cuscini per maggior comodità degli ospiti rispetto alla scena del *Fedro* (1.29): *tum Crassus: "immo vero commodius etiam" pulvinosque poposcisse et omnis in iis sedibus quae erant sub platano se consedisse dicebat*.

78 Caviglia 1990, 197; una scena con termini simili offre Prop. 3.3.1 *visus eram molli recubans Heliconis in umbra*.

79 Per questi e altri aspetti ironici o umoristici nell'apostrofe di Melibeo a Titiro rinvio a Boldrer 2020a, 640.

8 L'allusione sonora: *Tityre tu*

Un quarto richiamo a Cicerone in *ecl.* 1.1 è basato su versi enniani e proposto come ipotesi: riguarda l'effetto sonoro allitterante che risulta dalla sequenza iniziale *Tityre tu*, in cui il suono *t* è prima raddoppiato all'interno nel nome (*Ti-ty*), poi ripetuto nel pronome successivo[80] – e ancora riecheggiato in assonanze e alliterazioni sia al v. 1 da *patulae* e *tegmine*, sia al v. 2 da *silvestrem*, *tenui* e *meditaris*. Ciò è spiegato in genere con l'intento virgiliano di rendere più incisivo l'incipit[81] o come imitazione onomatopeica del suono del flauto, forse avvalorato dal fatto che il nome *Tityrus* indicherebbe una 'canna' secondo una delle possibili etimologie,[82] e soprattutto con il confronto con il modello teocriteo. Nel primo verso del primo idillio, infatti, pur in posizione non iniziale, vi è l'allitterazione *ti-to* (1.1 ἁδύ τι τὸ ψιθύρισμα καὶ ἁ πίτυς, αἰπόλε, τήνα),[83] mentre in *id.* 3.2-4 compare un altro *lusus* sul nome *Tityrus*, ripetuto tre volte in versi consecutivi.[84]

Accanto all'influsso del modello ellenistico, sembra agire in Virgilio anche un gusto per l'allitterazione e l'assonanza tipico della lingua poetica latina fin dalle origini, e caro anche a Cicerone,[85] di cui in particolare Ennio aveva offerto esempi vistosi con versi totalmente allitteranti e assonanti, spesso con il suono *t*, come *O Tite, tute, Tati, tibi tanta, tyranne, tulisti* (*ann.* 104 Sk.)[86] e l'onomatopea in *at tuba terribili sonitu taratantara dixit* (*ann.* 451 Sk.).[87] La presenza di un simile (seppur minore) effetto nell'incipit delle *Bucoliche* può inserirsi appunto in questa tradizione, ma dipenderà non tanto da un influsso diretto degli *Annales* di Ennio (lontani dal genere pastorale), quanto dalla mediazione di Cicerone, che già citava Ennio con stilemi ricchi di suoni in *t* all'inizio del suo *Cato maior*. Quest'opera, infatti, si apre *ex abrupto* con tre citazioni appartenenti allo stesso passo (*ann.* 337-9,

80 L'allitterazione è ripetuta con inversione dei termini al v. 4 (*tu Tityre*).

81 Cucchiarelli 2012 *ad l.*

82 In schol. *ad* Theocr. 3.2, 117, 13-14 Wend., oltre all'uso come nome proprio, si danno altri significati (anche al plur.) quali 'capro' (cf. *aries* in Serv. *ad* Verg. *prooem. ecl.* 4.7 Th.), 'Sileno', 'servitore' degli dèi; cf. Athen. 4.182d.

83 Per il rapporto con Theocr. *id.* 1.1 cf. Clausen 1994, 29, che nota un «echo of the first idyll»; Van Sickle 2000, 22; Hunter 2006, 263. Secondo Lipka 2001, 183 e 191, il nome *Tityrus* suggerisce il suono goffo di un dilettante («amateurs bungling») nel confronto con *ecl.* 8.55. Coleman 1977, 136 *ad l.* rimarca anche il gioco delle vocali *i*/*u*.

84 Nessun effetto fonico pare invece ricercato nella quarta e ultima menzione del personaggio in *Teocrito* (*id.* 7.72).

85 Diversamente da Catullo: Büchner 1939, 1251, 7 ss. «in Gegensatz zu Catull […] liebt Cicero die Allitteration».

86 Citato da Prisc. 1.591, forse appartenente a un encomio per Tito Tazio; vedi Traglia 1986, 415 nota 64 (fr. 62).

87 Prisc. *gramm.* II p. 450.2 ss.; cf. Verg. *Aen.* 9.503 *at tuba terribilem sonitum* (e Serv. *ad Aen.* 9.501 *ad exprimendum tubae sonum*).

e-ISSN 2724-1564

335, 336 Sk.) e ricche di allitterazioni e assonanze in dentale, che fungono argutamente da dedica a Tito Pomponio Attico. Tra queste compare due volte il vocativo *Tite*, un *praenomen* riferito in Ennio a un personaggio del poema (il console Tito Quinzio Flaminino) e valido anche per l'amico dell'oratore, che gioca sulla coincidenza.[88]

L'effetto sonoro è simile a quello presente nell'incipit di *ecl.* 1 per l'insistenza sul suono *t* nella stessa posizione iniziale e soprattutto per la presenza di *Tite* (nella prima e terza citazione), che contiene un raddoppiamento analogo a quello di *Tityre* ed è collegato al pronome allitterante *tu*, come in Virgilio. Nel primo frammento *Tite* compare quasi all'inizio del verso, dopo l'interiezione, ed è riecheggiato da parole allitteranti o assonanti, pur a distanza al v. 2, ovvero *te*, *coquit*, *versat* e *pectore* (Cic. *sen.* 1):

> O Tite, si quid ego adivero curamve levasso,
> quae nunc te coquit et versat in pectore fixa,
> ecquid erit praemi?[89]

Nella terza citazione compare la sequenza allitterante *te Tite*, particolarmente vicina al virgiliano *Tityre tu*, preceduta e seguita da parole assonanti in *t* (*sollicitari*, *noctesque*), come in *ecl*. 1.1 (Cic. *sen.* 1): *sollicitari te, Tite, sic noctesque diesque*.[90]

Ne risulta un effetto sonoro ricercato e scherzoso che Virgilio sembra proporre sull'esempio di Cicerone, pur trattandosi di materiale enniano, anche perché è nell'opera di Cicerone che esso viene a trovarsi in posizione incipitaria, non in Ennio, in cui i versi erano interni al libro X degli *Annales*. Questo *lusus* si addice al noto umorismo di Cicerone,[91] ma sembra condiviso dal giovane Virgilio, che in *ecl*. 1 lo manifesta, come già accennato, attraverso le parole di Melibeo, un personaggio che mostra, specie all'inizio, un carattere faceto e beffardo nei confronti di Titiro, a cominciare dalle osservazioni sui suoi rozzi tentativi musicali, definiti una *silvestris musa* (v.

88 Ad accomunare i passi enniani al testo di Cicerone è poi anche il senso generale, ovvero l'offerta di un 'servigio': nel *Cato maior* quello dell'autore con le sue riflessioni sulla vecchiaia utili all'amico ormai *senex*, in Ennio, invece, quello di un pastore inviato dal re dell'Epiro a Flaminino per aiutarlo a passare in Macedonia, facendogli da guida.

89 *Ann.* 337-9 Sk. Vedi per questo e il seguente frammento i commenti *ad l.* di Skutsch 1985, 608, di Traglia 1986, 459 nota 9, e di Flores [451 Sk. = 142 Fl.], vol. II, 77-8.

90 *Ann.* 336 Sk. Il verso si riferisce al tormento di Flaminino per la difficoltà di superare le catene montuose della regione in cui si trovava e sembra pronunciato dal pastore giunto in suo aiuto.

91 È nota la difesa, anche teorica, dell'umorismo da parte di Cicerone, in quanto utile e piacevole, il fatto che di esso pervade le sue opere; Boldrer 2019b, 367-84.

2), quasi un ossimoro,[92] di cui forse imita la durezza proprio con l'insistito suono duro *t*. Inoltre, una possibile imitazione dell'incipit del *Cato maior* può essere avvalorata dall'interesse particolare di Virgilio per questo dialogo in quanto pervaso di *humanitas* e riguardante la vecchiaia[93] –, nonché ricco di suggestive scene naturalistiche con umanizzazione della natura[94] (in *sen.* 52-3), fonte di ispirazione anche per le *Georgiche* sia per i temi, anticipati in *sen.* 54, sia per il ritratto del *senex Corycius*.[95]

9 Il comune spirito di emulazione: *fagi*

Nell'analisi dell'incipit della I bucolica resta da esaminare l'ultima parola, *fagi*, che rappresenta un apporto originale virgiliano rispetto a tutti i predecessori, dato che il 'faggio' sostituisce sia il platano platonico e ciceroniano, sia le piante teocritee che si alternano negli idilli (pini, tamerischi, olmi, querce). Si tratta di un dettaglio che può alludere ancora a Teocrito – che nomina la φηγός (dor. φαγός), ma in senso diverso, dato che in greco indica la 'quercia'. In latino, invece, *fagus* designa un albero tipicamente italico,[96] il faggio appunto, con scarto semantico che valorizza un aspetto naturalistico noto al pubblico romano ed evocativo forse di luoghi cari al poeta, ricorrente nelle *Bucoliche* (1, 2, 3, 5, 9) al punto tale da divenire un elemento identitario del loro paesaggio.[97] Ne risulta un rapporto duplice con il modello greco, che lascia trasparire, accanto all'ammirazione, l'orgoglio per la propria terra, cultura e tradizione, uno spirito di emulazione tipico di Cicerone. Ad es., il *De oratore* si concludeva con la convinzione, espressa argutamente attraverso i personaggi, di aver realizzato un'opera che poteva insegnare qualcosa agli stessi greci (3.228), e all'inizio del *Cato maior* (3) si dichiarava, in implicita antitesi con i greci, di non voler affidare i discorsi sulla vecchiaia

92 Inoltre, Melibeo sembra prendersi gioco dello sforzo 'mentale' di Titiro nel comporre, come suggerisce l'enfatico *meditaris* al v. 2 (Boldrer 2020a, 640), così come del suo strumento inadatto, una *tenuis avena* (Cucchiarelli 2012, *ad l.*), dove *tenuis* può indicare anche la debolezza del suono (cf. Hor. *ars* 202 s. *tibia* […] *tenuis*).

93 La condizione che caratterizza anche Titiro, definito *fortunatus senex* in *ecl.* 1.46; cf. Cic. *sen.* 56 *num igitur horum senectus miserabilis fuit, qui se agri cultione oblectabant? Mea quidem sententia haud scio an nulla beatior possit esse*, imitato anche in Verg. *georg.* 2.458 *o fortunatos nimium… agricolas!*

94 Si pensi all'uso ambivalente di *laetus*, agricolo e affettivo, ricorrente nelle *Georgiche* (fin da 1.1 *laetas segetes*) e presente già in Cic. *sen.* 54 *nec vero segetibus solum* […] *res rusticae laetae sunt*.

95 *Georg.* 4.125-46; Boldrer 2018, 422-7.

96 Van Sickle 2000, 34; Boldrer 2020b, 225.

97 Vedi Boldrer 2020b, 225-31.

e-ISSN 2724-1564

a personaggi mitologici, bensì a un romano illustre, Catone appunto. Questo rapporto dialettico sembra rappresentato anche sul piano strutturale e 'visivo' da Virgilio proprio in *ecl.* 1.1, dove egli colloca simmetricamente agli estremi del verso il grecismo *Tityre*[98] all'inizio, simbolo del mondo teocriteo, e la *fagus* alla fine, rappresentante di quello italico-romano.

10 Conclusioni: omaggio e continuità

Tali e tante corrispondenze linguistiche, tematiche e sonore con Cicerone, individuate fin qui nel primo verso della I bucolica, seguite poi da varie altre, rivelano un legame letterario e stilistico oggettivo, importante e meritevole di valorizzazione. Virgilio mostra di utilizzare liberamente opere in prosa e in versi di Cicerone, riconoscendo anche alle prime *utilitas* poetica – annullando così anch'egli i confini tra le forme (come aveva insegnato l'oratore) –, attinge materiale ciceroniano originale e imita il suo riuso di elementi precedenti. Così sembra inserirsi nella tradizione letteraria romana dopo di lui ed eleggerlo, almeno all'inizio delle *Bucoliche*, a proprio modello latino.

Si tratta di un esempio di arte allusiva rivolta a un pubblico romano colto, acuto e memore di Cicerone, e cui ciò doveva apparire non solo come un'operazione letteraria raffinata, ma anche un omaggio ad un uomo illustre e sfortunato. La scelta di alludere all'oratore non era priva di coraggio – dote che Virgilio mostra anche per altri aspetti in *ecl.* 1 e 9[99] –, considerando la complessa situazione politica e la prossimità della drammatica fine di Cicerone, avvenuta poco tempo prima della composizione della I bucolica.[100] Ciò può apparire in contrasto con l'avvicinamento del poeta a Ottaviano,[101] divenuto alleato di Antonio e complice involontario della morte dell'oratore,[102] ma dopo Filippi questi si riavvicinò al senato e rese onore postumo

98 In questo Virgilio segue una prassi della lingua poetica, che comprende una serie di grecismi, peraltro da lui usati con moderazione; vedi Kroll 1974, 6; Janssen 1974, 117.

99 Con la denuncia, anche aspra, del dramma delle confische di terre ai danni di pastori e contadini attraverso le parole di Melibeo (1.70 ss.; 9.2 ss.).

100 La datazione è incerta, ma ritenuta in genere successiva a Filippi (Cucchiarelli 2012, 15-16) o condizionata dalla guerra perugina del 41-40 (Della Corte 1991, 37), in relazione alle confische di terre per i veterani (Appian. *bell. civ.* 5.3.11-13, Cass. Dio 48.6-12).

101 Vedi in *ecl.* 1 il riferimento a un *deus* e *iuvenis* (vv. 6-7 e 42) che aveva salvato Titiro dalle confische, identificato in genere con Ottaviano (peraltro responsabile degli espropri), o l'allusione alla morte e apoteosi di Cesare, suo padre adottivo, attraverso Dafni in *ecl.* 5. Perutelli 1995, 30 ss. ritiene che *ecl.* 1, pur penultima nella composizione, sia stata collocata per prima proprio per il riferimento a Ottaviano.

102 Da Plut. *Cic.* 46.3-5 risulta che Ottaviano tentò per giorni di salvare Cicerone dalle proscrizioni, cedendo infine alla volontà di vendetta di Antonio.

e-ISSN 2724-1564

a Cicerone in molte forme,[103] per cui i delicati richiami potevano inserirsi nel clima di riconciliazione e concordia perseguito a Roma.

Del resto, la tragica scomparsa di Cicerone non ne ridusse la fama culturale e letteraria, anzi aggiunse nobiltà alla sua immagine, specie agli occhi dei giovani, e diede stimolo a valorizzare e studiare ulteriormente la sua ricchissima produzione. L'incipit delle *Bucoliche* sembra rivelare la lettura attenta del *De oratore*, di *Aratea*, *Cato maior*, delle versioni poetiche, accanto ad Omero, Platone, Teocrito, in un intreccio di riferimenti e connessioni sia tra greci e latini, sia interno alla letteratura latina, che merita forse ulteriori ricerche.

Bibliografia

Boldrer, F. (2018). «I due *horti* di Virgilio e il *senex Corycius* (*georg*. 4,116-148): struttura, fonti romane e *humanitas* (Catone, Varrone, Cicerone)». *RFIC*, 146, 396-431.

Boldrer, F. (2019a). «Il rapporto tra Cicerone e Virgilio: riscontri biografico-letterari, Servio e il ruolo della VI bucolica». *Vichiana*, 56, 11-32.

Boldrer, F. (2019b). «Oratoria e umorismo latino in Cicerone: idee per l'inventio tra *ars* e tradizione». *Ciceroniana On Line*, 3(2), 367-84.

Boldrer, F. (2020a). «L'umorismo pastorale di Virgilio nel giudizio di Orazio (*sat.* 1,10,43 s. *epos*… *facetum*): problemi e contributi (tra Cicerone e Quintiliano) e l'esempio della I bucolica». *BSL*, 50(2), 628-44.

Boldrer, F. (2020b). «Il faggio in Virgilio: elemento identitario nel paesaggio delle Bucoliche». Cristilli, A.; Gonfloni, A.; Stok, F. (eds), *Experiencing the Landscape in Antiquity*. Oxford: BAR Publishing, 225-31.

Boldrer, F. (2021). «Dall'*humanitas* all'*amicitia*: la lettera di Cicerone a Trebonio tra lodi per Calvo ed echi di Catullo (*Fam*. 15.21)». *Humanitas*, 77, 87-109.

Büchner, K. (1939). «M. Tullius Cicero». *RE* VII A.1, 827-1274.

Büchner, K. (1955). «P. Vergilius Maro». *RE* VIII A.1, 1021-64.

Büchner, K. (1963). *Virgilio*. Ed. ital. a cura di M. Bonaria. Brescia: Paideia (ed. or.: *P. Vergilius Maro*, Stuttgart: Druckenmüller 1959).

Buescu, V. (ed.) (1941). *Cicéron, Les Aratea*. Paris; Bucarest: Les Belles Lettres (rist. 1966, Hildesheim: Olms).

Cairns, F. (ed.) (1999). «Eclogue 1.1-2: A Literary Programme?». *HSCP*, 99, 289-93.

Calzecchi Onesti, R. (trad.) (1990). *Omero, "Iliade"*. Pref. di F. Codino. Torino: Einaudi.

Cavarzere, A. (1976). «Virgilio, Orazio e il 'motto iniziale' (quarta bucolica e sedicesimo epodo)». *AAPat*, 88(3), 35-42.

Cavarzere, A. (1996). *Sul limitare. Il 'motto' e la poesia di Orazio*. Bologna: Pàtron.

Caviglia, F. (1990). s.v. «Titiro». *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 5.1. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 196-201.

103 Ottaviano elogiò l'oratore come 'uomo eloquente e amante della patria', mentre offuscò la memoria di Marco Antonio. Inoltre, perdonò il figlio di Cicerone, pur seguace dei cesaricidi, dopo Filippi e ne sostenne la carriera fino al consolato, in cui fu suo collega; Plut. *Cic.* 49.5-6 e Boldrer 2019a, 14.

Clausen, W. (ed.) (1994). *A Commentary on Virgil "Eclogues"*. Oxford: Clarendon Press.
Coleman, R. (ed.) (1977). *Vergil, "Eclogues"*. Cambridge: Cambridge University Press.
Conington, J.; Nettleship, H. (1898). *The Works of Virgil*. Revised by F. Haverfield, vol. 1 (*Eclogues* and *Georgics*). 5th ed. London: G. Bell and sons (repr. 1979, Hildesheim; New York: Olms).
Conte, G.B. (1984). *Virgilio, il genere e i suoi confini*. Milano: Garzanti 1984.
Courtney, E. (2003). *The Fragmentary Latin Poets*. Edited with commentary by E. Courtney. Oxford University Press.
Crawford, J. (1984). s.v. «Cicerone. Il poeta». Grilli, A.; Crawford, J., «Cicerone». *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 1. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 76-7.
Cucchiarelli, A. (a cura di) (2012). *Publio Virgilio Marone,* "*Le Bucoliche"*. Trad. di A. Traina. Roma: Carocci.
Cupaiuolo, F. (1966). *Tra poesia e poetica: su alcuni aspetti culturali della poesia latina nell'età augustea*. Napoli: Libreria Scientifica.
Cupaiuolo, F. (1969). *Trama poetica delle Bucoliche di Virgilio*. Napoli: Libreria Scientifica.
Della Corte, F. (1984). s.v. «Bucoliche». *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 1. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 540-9.
Della Corte, F. (1985). *Le "Bucoliche" di Virgilio*. Genova: Università di Genova.
Della Corte, F. (1991). s.v. «Virgilio». *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 5.2. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2-97.
De Paolis, P. (2022). «I giudizi su Cicerone nel *Dialogus de oratoribus*». Borgna, A.; Lana, M. (a cura di), *Epistulae a familiaribus. Per Raffaella Tabacco*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 151-73.
Du Quesnay, I.M. Le M. (1981). «Vergil's First Eclogue». *PLLS*, 3, 29-182.
Fantuzzi, M. (2002). «Teocrito e il genere bucolico». Fantuzzi, M.; Hunter, R. (a cura di), *Muse e modelli, La poesia ellenistica da Alessandro ad Augusto*. Roma-Bari: Laterza, 177-262.
Flores, E. (2002). *Quinto Ennio,* "*Annali"*, vol. 2. Napoli: Liguori.
Fraenkel, E. (1926-27). «Vergil und Cicero». *AAM (Atti e memorie della Reale Accademia Virgiliana di Mantova)*, 19-20, 217-27.
Fuà, O. (a cura di) (2015). *Cicerone, "La vecchiaia"*. Santarcangelo di Romagna: Rusconi.
Gale, M.R. (2000). *Virgil on the Nature of Things. The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gee, E. (2013). «Cicero's Poetry». Stell, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*. Cambridge: Cambridge University Press, 88-106.
Grilli, A. (1984). s.v. «Cicerone (*M. Tullius Cicero*)». Grilli, A.; Crawford, J., «Cicerone». *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 1. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 774-5.
Guendel, M. (1907). *De Ciceronis poetae arte capta tria*. Leipzig: Diss.
Gutzwiller, K.J. (1991). *Theocritus' Pastoral Analogies: The Formation of a Genre*. Madison : University of Wisconsin Press.
Hunter, R. (2002a). «I *Fenomeni* di Arato e la tradizione didasclica». Fantuzzi, M.; Hunter, R. (a cura di), *Muse e modelli, La poesia ellenistica da Alessandro ad Augusto*. Roma-Bari: Laterza, 302-32.
Hunter, R. (ed.) (2002b). *Theocritus, "Idylls"*. Transl. by A. Verity. Oxford: Oxford University Press.

Hunter, R. (2006). «Vergil's *Ecl*. I and the Origins of *Pastorali*». Fantuzzi, M.; Papanghelis, T. (eds), *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*. Leiden; Boston: Brill, 263-73.
Janssen, H.H. (1974). «Le caratteristiche della lingua poetica romana». Lunelli, A. (a cura di), *La lingua poetica latina*. Trad. it. Bologna: Pàtron, 67-130.
Knoche, U. (1942). «Die geistige Vorbereitung der augusteischen Epoche durch Cicero». Berve, H. (Hrsg.), *Das neue Bild der Antike*. Leipzig: Koehler & Amelang, 200-18.
Kofler, W. (2003). *Aeneis und Vergil. Untersuchungen zur poetologischen Dimension der Aeneis*. Heidelberg: Winter.
Kroll, W. (1974). «La lingua poetica romana». Lunelli, A. (a cura di), *La lingua poetica latina*. Trad. it. Bologna: Pàtron, 1-66.
Lamacchia, R. (1964). «Cicero *Somnium Scipionis* und das 6. Buch der *Aeneis*». *RhM*, 107, 261-78.
Leeman, A.D.; Pinkster, H. (Hrsgg) (1981). *M. Tullius Cicero, "De oratore libri III", Kommentar*. Heidelberg: Winter.
Leumann, M. (1974). «La lingua poetica latina». Lunelli, A. (a cura di), *La lingua poetica latina*. Trad. it. Bologna; Pàtron, 131-78.
Lipka, M. (2001). *Language in Vergil's Eclogues*. Berlin; New York: De Gruyter.
Marciniak, K. (2018). «Cicerone – il più grande dei poeti». *Ciceroniana On Line*, 2(1), 105-61.
Martina, M. et al. (trad.) (1994). *Marco Tullio Cicerone, "L'oratore"* [*De oratore*]. Con un saggio di E. Narducci. Milano: Rizzoli.
McDermott, W.C. (1980). «Drances/Cicero». *Vergilius*, 26, 34-8.
Munro, H.A.J. (ed.) (1864). *Lucreti Cari de Rerum Natura Libri Sex*. Cambridge: Bell.
Musio, a. (2018). «Sulla presenza dell'ideologia ciceroniana nell'*Eneide*». Audano, S.; Cipriani, G. (a cura di), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea = Atti della XIV Giornata di Studi* (Sestri Levante, 10 marzo 2017). Centro di Studi sulla Fortuna dell'Antico «E. Narducci», *ECHO*, 27. Foggia: Il Castello Edizioni, 295-322.
Narducci, E. (1994). «Eloquenza, retorica, filosofia nel *De oratore*» (saggio introduttivo). *Marco Tullio Cicerone, L'oratore* [*De oratore*]. Milano: Rizzoli.
Pellacani, D. (2015a). *Cicerone, Aratea*. Parte I, *Proemio e Catalogo delle costellazioni*. Bologna: Pàtron.
Pellacani, D. (2015b). Cicerone, *Aratea e Prognostica*. Pisa: Edizioni ETS.
Perrot, J. (1961). *Les derivés latins en -men et -mentum*. Paris. Klincksieck.
Perutelli, A. (1995). «Bucolics». Horsfall, N. (ed.), *A Companion to the Study of Virgil*. Leiden: Brill, 27-62.
Perutelli, A. (2002). *Frustula poetarum. Contributi ai poeti latini in frammenti*. Bologna: Pàtron.
Riganti, E. (1990). s.v. «tego». *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 5.1. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 71-2.
Rostagni, A. (1964). *Svetonio, De poetis e biografi minori*. Torino: Loescher.
Serrao, G. (1990). s.v. «Teocrito». *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 5.1, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 110-18.
Skutsch, O. (1985). *The Annals of Q. Ennius*. Oxford: Clarendon Press.
Soubiran, J. (ed.) (1972). *Cicéron, "Aratea", fragments poétiques*. Paris: Les Belles Lettres.
Stachon, M. (2021). *Sueton, "De poetis"*. Heidelberg: Winter.
Strati, R. (2000). «Il proemio del *Cato Maior* di Cicerone: funzioni, stile e struttura». *Lexis*, 18, 193-212.

Tandoi, V. (1980). «I colombi del Tirreno in Cicerone poeta (*FPL* 3, p. 66 M.)». *Ciceroniana*, n.s. 4, 121-33.
Tischer, U. (2016). «Cicero trifft Vergil. Allegorese, Zitat und die Genese einer biographischen Notiz aus dem Leben Vergils (Serv. *ecl*. 6, 11)». *MD*, 77, 57-99.
Traglia, A. (1950). *La lingua di Cicerone poeta*. Bari: Adriatica editrice.
Traglia, A. (a cura di) (1962). *Marco Tullio Cicerone, I frammenti poetici*. Milano: Arnoldo Mondadori.
Traglia, A. (1986). *Poeti latini arcaici*, vol. 1. Torino: UTET.
Van Sickle, J.B. (2000). «Virgil vs. Cicero, Lucretius, Theocritus, Plato, and Homer: Two Programmatic Plots in the First Bucolic». *Vergilius*, 46, 21-58.
Van Sickle, J.B. (2004). «Virgil Bucolics 1.1-2 and Interpretative Tradition: A Latin (Roman) Program for a Greek Genre». *CPh*, 99(4), 336-53.
Velardi, R. (a cura di) (2006). *Platone, Fedro*. Milano: Rizzoli.
Vox, O. (1997). *Carmi di Teocrito e dei poeti bucolici greci minori*. Torino: UTET.
Wagenvoort, H. (1956). «Virgil's *Eclogues* I and IX». Wagenvoort, H. (ed.), *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*. Leiden: Brill, 233-73.
Wigosky, M. (1972). *Vergil and Early Latin Poetry*. Wiesbaden: Steiner.
Williams, G. (1985). *Tradition and Originality in Roman Poetry*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Studio preliminare del ms *Atheniensis* EBE 1089, con appunti sulle tradizioni manoscritte e sui testi dell'*Ecloga* di Frinico e del *Lessico* di Meride

Maria Giovanna Sandri
University of Oxford, UK

Abstract This paper offers a preliminary study of MS *Atheniensis* EBE 1089, a neglected lexicographic and grammatical miscellany consisting of several different sections, to be dated between the 13th and the 15th century. Among other texts, this manuscript transmits Phrynichus' *Eclogue* and Moeris' *Lexicon*. After providing a survey of the contents of this codex, the first part of the article deals with some of its main material features, with a description of its different sections and the scribes who copied them. Additionally, it is argued that the codex as a whole was the product of a single 'editorial' project carried out by a certain Μᾶρκος, active in the middle of the 16th century. The second part of the article offers a philological analysis of the folios containing the lexica of Phrynichus and Moeris; that gave the occasion to develop some new thoughts on their texts and manuscript traditions.

Keywords Phrynichus. Moeris. Greek lexicography. Greek grammarians. Greek manuscripts.

Edizioni Ca'Foscari

Peer review
Submitted 2022-07-07
Accepted 2023-03-09
Published 2023-08-04

Open access

Citation Sandri, M.G. (2023). "Studio preliminare del ms *Atheniensis* EBE 1089, con appunti sulle tradizioni manoscritte e sui testi dell'*Ecloga* di Frinico e del *Lessico* di Meride". *Lexis*, 41(n.s.), 1, 115-154.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01/006

1 Contenuti e aspetti materiali del codice

1.1 Contenuti

Il codice *Atheniensis* EBE 1089 – d'ora in poi *Athen*. – è un miscellaneo di mm. 225x166, composto da 295 fogli, di contenuto essenzialmente lessicografico-grammaticale. Mancando una descrizione analitica dei contenuti di *Athen*., se ne fornisce di seguito un elenco:[1]

I. ff. 1*r*-4*r*:[2] Varia lexicographica, praesertim ex Etymologico Magno desumpta (inc. Ἀπῆμεν· ἔστιν εἴω διὰ τῆς ει διφθόγγου, σημαῖνον τὸ πορεύομαι, ὡς παρὰ Σώφρονι [= EM 121.29]);[3]

II. ff. 5*r*-36*v*: Theodorus Prodromus, *Erotemata ad Irenem Sebastocratorissam* (inc. et des. mut., differt ab editis: 89.19-190.32 Göttling. Vedi Zagklas 2011, nr. 2);

III. ff. 37*r*-56*v*: Anonymus, *Erotemata* (tit. Ἀρχὴ σὺν θεῷ τῶν ἐρωτημάτων, inc. Τί ἐστι προσῳδία; ποιὰ τάσις, des. mut.);[4]

IV. f. 57*r* ll. 1-12: Varia metrica, inc. mut. (inc. μὲν ἔχει τρεῖς καὶ περιττὴν συλλαβήν, des. ταῦτα ἐν ὀλίγῳ περὶ μέτρου, καὶ ὅσον ἄκρῳ δακτύλῳ τῆς τούτου γνώσεως τὸν ἐντυχόντα γεύσασθαι);[5]

V. ff. 57*r* l. 13-57*v* l. 15: Varia orthographica et syntactica (inc. Πόσα σημαίνει τὸ τῆς ὀρθογραφίας ὄνομα; vedi Schneider 1999, 131-75);

VI. ff. 57*v* l. 16-59*v* l. 3: Commentariolus Byzantinus ad Dionysii Thracis artem grammaticam, Stephano grammatico tributus (tit. Στεφάνου τοῦ γραμματικοῦ, inc. Παρὰ τί λέγεται γραμματική, καὶ τί ἐστιν ἐμπειρία; ed. Hilgard 1901, 566.20-578.5);

VII. f. 59*v* l. 4 usque ad fin. fol.: Anonymus, περὶ εἰδῶν ἀναγνώσεως (inc. Τίς ὁ λέγων· Τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς);

VIII. f. 60*r*-*v* l. 7: Varia orthographica (inc. Ἰστέον ὅτι τοῦ ἥκω ῥήματος, τὰ μὲν ἐνεργητικὰ διὰ τοῦ η γράφεται, τὰ δὲ παθητικὰ διὰ τοῦ ι);

1 Una sommaria descrizione dei contenuti è già in Sakkelion – Sakkelion 1892, 195-6. Ho fornito una rapida descrizione del codice anche in Sandri 2023.

2 Il f. 4*v* è bianco.

3 Sul margine sinistro del f. 1*r* si trova l'*incipit* di un lessico sintattico (inc. Ἀναβιβάζω· αἰτιατικῇ. ἀναλώθησαν· αἰτιατικῇ).

4 Annotazione al f. 56*r*: ἑκὼν παρελείφθησαν τὰ ἐπιρρήματα καὶ οἱ σύνδεσμοι.

5 Annotazione al margine sinistro del f. 57*r*, tra il testo sui metri e quello sull'ortografia: ἑκὼν παρελείφθησαν ποιητικῶν [sic] οἱ τρόποι, οἱ ἑπτὰ πρὸς τοῖς εἴκοσι (si riferisce probabilmente al περὶ τρόπων di Giorgio Cherobosco [ed. Spengel 1856, 244-56], che contava appunto 27 tropi: vedi sotto, ff. 182*r*-184*r*).

IX. ff. 60*v* l. 8-61*r* l. 5: Varia lexicographica (inc. Ἀνεῖλεν· ἀντὶ τοῦ ἐμαντεύσατο· σημαίνει καὶ τὸ ἐφόνευσεν);

X. f. 61*r* ll. 6-15: Theodorus Prodromus (vel Manuel Philes?), carmen περὶ τῶν δώδεκα ἑορτῶν (Man. Phil. carm. 5.29, ed. Miller);

XI. f. 61*r* l. 16-v: Varia lexicographica (inc. Σεσημείωται ὅτι τρία μέρη εὐμαθίας);

XII. ff. 62*r*-67*v*: Anonymus, declinationes nominum (tit. Ἀρχὴ σὺν θεῷ τῆς κλίσεως τῶν ἀρσενικῶν κανόνων, des. mut.);

XIII. ff. 68*r*-81*r* l. 15: Anonymus, lexicon syntacticum (tit. deest, inc. Ἀγορανομῶ· γενικῇ. ἀγορανομῶν διὰ Ῥωμαίων ἐτελεύτησε λάζος; ed. Cramer 1837, 275-307, sed paululum differt);

XIV. ff. 81*r* l. 16-85*r* l. 35: Gregorius Corinthius, περὶ συντάξεως (ed. Donnet 1967 [sigl. A]);

XV. ff. 85*r* l. 35-86*r* l. 27: Anonymus, Ἕτερα παραγγέλματα συντελοῦντα εἰς ὀρθογραφίαν: I) ff. 85*r* ll. 36-43 inc. Βάλλω, στέλλω, τίλλω (ed. Hilgard 1901, 463.31-464.5); II) f. 85*v* ll. 1-18 Περὶ προθέσεων (ed. Hilgard 1901, 464.34-464.13); III) f. 85*v* ll. 19-31 Πῶς διαιρετέον τὴν λέξιν ἐν τέλει τοῦ ὀρδίνου (ed. Hilgard 1901, 464.14-465.29); IV) ff. 85*v* ll. 32-86*r* l. 10 Περὶ τοῦ ἐφελκυστικοῦ ν (ed. Hilgard 1901, 465.32-466.2); V) f. 86*r* ll. 10-27 Περὶ τῶν ἐγκλινομένων (ed. Hilgard 1901, 466.3-21);[6]

XVI. ff. 86*r* l. 28-91*r* l. 10: 'Mischlexikon' περὶ πνευμάτων (ed. Valckenaer 1739, 205-42);

XVII. ff. 91*r* l. 10-91*v* l. 2: Varia grammaticalia et lexicographica (inc. ἦν ἐπίρρημα ἀγανακτήσεως);

XVIII. ff. 91*v* l. 3-95*v* l. 13: Herodianus, περὶ διχρόνων (ed. Lentz 1870, 7-20);

XIX. ff. 95*v* l. 14-97*v*: I) ff. 95*v* ll. 14-31 Λέξεις ἀναγκαῖαι ἐγκείμεναι εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἅγιον εὐαγγέλιον (inc. Βαρθολομαῖος· υἱὸς κρεμάσας ὕδατα); II) ff. 95*v* l. 32-96*r* l. 2 Ἐκ τοῦ κατὰ Μᾶρκον (inc. Ἀριμαθαίας· ὕψος αὐτῶν); III) f. 96*r* ll. 2-15 Ἐκ τοῦ κατὰ Λοῦκαν (inc. Αὐγούστου· ἑορτάζοντος); IV) ff. 96*r* ll. 16-20 Ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην (inc. γαλιλαία· ἀποκάλυψις); V) ff. 96*r* l. 20-97*v* Λέξεις ἀκριβεῖς τῶν ρν´ ψαλμῶν (inc. Ἀλληλούϊα· αἰνεῖτε τὸν ὄντα, ἤτοι τὸν κύριον);

XX. ff. 98*r*-154*v* l. 11: Anonymus, lexicon (tit. Ἀρχὴ σὺν θεῷ τοῦ λεξικοῦ κατὰ ἀλφάβητον. inc. Πᾶσα λέξις ἀπὸ τῆς βε συλλαβῆς. Vedi Schneider 1999, 467-525);

XXI. ff. 155*r*-174*r* l. 22: Anonymus, lexicon (tit. Ἕτεραι λέξεις συντεθεῖσαι κατὰ ἀλφάβητον. inc. Ἁβρός. ὁ λαμπρὸς καὶ τρυφερός. Vedi Schneider 1999, 677-704);

6 Una nuova edizione di questo testo è disponibile in Probert, Roussou 2023, 168-71.

XXII. ff. 174*r* l. 23-177*v*: Anonymus, epimerismi (tit. Περὶ τῶν συγκειμένων ἐπιμερισιῶν [sic] πάνυ ὠφελίμων καὶ ἀναγκαίων τοῖς ἐφιεμένοις μαθεῖν. inc. Τὰ παρὰ τὸ ἄγχι συγκείμενα. Vedi Schneider 1999, 619-24);

XXIII. ff. 178*r*-179*v*: Aphthonius rhetor, fabulae (tit. Μῦθοι Ἀφθονίου ῥήτορος. Aphthonii Progymnasmata, ed. Rabe 1926, 1-2.2, + Aphthonii fabulae, ed. Hausrath – Hunger 1959, fabb. 1-23 [des. mut.]);

XXIV. ff. 180*r*-181*v*: Gnomologium DEI (tit. Γνῶμαι κατ' ἐκλογὴν καὶ ἀποφθέγματα ἐκ τοῦ Δημοκρίτου, καὶ Ἐγχειριδίου τοῦ Ἐπικτήτου, καὶ τῆς πρὸς Δημόνικον ἐπιστολῆς τοῦ Ἰσοκράτους, καὶ ἑτέρων φιλοσόφων. inc. Ἀ<ν>ανεούσθω ὁ περὶ θεοῦ λόγος καθ' ἡμέραν μᾶλλον ἢ τὰ σιτία; ed. Wachsmuth 1882, 167-207; vedi Gerlach 2008, §II.2);

XXV. ff. 182*r*-184*r* l. 2: Georgius Choeroboscus, περὶ τρόπων (ed. Spengel 1856, 244-56);[7]

XXVI. ff. 184*r* l. 3-185*r* l. 12: Anonymus, περὶ παθῶν (ed. Schneider 1895, 4-21);

XXVII. ff. 185*r* l. 13-187*v*: Anonymus, περὶ διαλέκτων (tit. Σημείωσαι πόθεν καὶ ἐκ τίνων αἱ διάλεκτοι γεγόνασι. inc. Διάλεκτός ἐστι λέξις ἴδιον χαρακτῆρα τύπου ἐμφαίνουσα, des. mut.; vedi Mazal 1965, 296);

XXVIII. ff. 188*r*-191*v*: Varia syntactica, orthographica et lexicographica (sine titulo; inc. Ἰστέον ὅτι ὅτε συντάσσεται πρόθεσις μετὰ ῥήματος; des. mut.);

XXIX. ff. 192*r*-193*v*: Anonymus, lexicon syntacticum (sine titulo, inc. Ἄγαμαι· αἰτιατικῇ καὶ γενικῇ; specimen ed. Sturz 1818, 587-92);

XXX. ff. 194*r*-195*r*: Anonymi, lexica syntactica (ed. Arco Magrì – Massa Positano 1965, 75-83, e cod. Laur. Plut. 59.16, ff. 249*r*-251*r*): I) f. 194*r*: Περὶ τῶν διπλῶν συντάξεων; II) ff. 194*r*-*v*: Αἱ συντιθέμεναι διπλαῖ συντάξεις; III) ff. 194*v*-195*r*: Περὶ τῆς καθόλου τῶν ῥημάτων συντάξεως;

XXXI. ff. 195*v*, 202*r*-*v*, 226*r*-*v*, 231*r*-*v*:[8] Anonymus, notulae de coniugatione verborum;

XXXII. ff. 196*r*-201*v*, 203*r*-225*r* l. 18: Maximus Planudes, Dialogus de grammatica (inc. mut., ed. Bachmann 1828, 7.22-37.21 et 47.18 usque ad finem);

XXXIII. f. 225*r* l. 18-v: Maximus Planudes (?), Epimerismi (sine titulo; inc. Φοινίκη ἡ Συρία, καὶ Φοῖνιξ ὁ Σύρος; ed. Lindstam 1919-20, 65-76; des. mut.);[9]

7 Ho di recente riedito questo testo in Sandri 2023 (qui *Athen.* è siglato ē).

8 Tale distribuzione dei fogli è dovuta a un errore nella fascicolazione.

9 Vedi Lindstam 1919-20, 76-87 e Di Napoli 2021-22.

XXXIV. f. 227*r*-*v*: Ps.-Herodianus, De locutionum pravitatibus (inc. mut., ed. Cramer 1836, 257.27 usque ad finem);[10]

XXXV. ff. 227*v*-230*v*: Phrynichus, Ecloga (ed. Fischer 1974, ab initio usque ad gl. 214, des. mut.);

XXXVI. ff. 232*r*-233*v*, 235*r*-*v*:[11] Moeris, lexicon (ed. Hansen 1998, gll. α 158-κ 26 + σ 44 usque ad finem tantum servantur);

XXXVII. f. 236*r*: Excerpta ex Achillis Tatii Leucippe et Clitophonte (ed. Villborg 1955, 3.3 et 2.8.2);

XXXVIII. f. 236*r*-*v*: Varia lexicographica (sine titulo, inc. <Θ>αλῆν φασὶ ἀστρονομοῦντα καὶ τὰ κατ' οὐρανόν; des. mut.);

XXXIX. ff. 237*r*-270*r* l. 47:[12] Manuel Moschopulus, Vocum Atticarum collectio (tit. Ὀνομάτων Ἀττικῶν συλλογὴ ἐκλεγεῖσα ἀπὸ τῆς Τεχνολογίας τῶν Εἰκόνων τοῦ Φιλοστράτου, ἣν ἐξέδοτο ὁ σοφώτατος κύριος Μανουὴλ ὁ Μοσχόπουλος, καὶ ἀπὸ τῶν βιβλίων τῶν ποιητῶν; ed. Aldus Manutius, Venetiis 1524);

XL. ff. 270*r* l. 48-272*v*: Manuel Moschopulus (?), De constructione nominum et verborum (sine titulo; inc. Τῶν ὀνομάτων τινὰ μὲν δηλοῦσι πάθος, τινὰ δὲ ἐνέργειαν; des. mut.).

XLI. ff. 273*r*-294*v*: Varia grammaticalia, praesertim e Choerobosco selecta (tit. Διάφοροι κανόνες καὶ κανονίσματα ἐκλεγέντες ἀπὸ τοῦ Χοιροβοσκοῦ. Inc. Λέγει ὁ κανών, τὸ δὲ α εἰς η τρέπεται, οἷον ἀκούω ἤκουον; des. mut.). Variae notulae lexicographicae in marginibus additae.

1.2 Aspetti materiali

Come si è accennato sopra, *Athen*., nella sua composizione attuale, è frutto di un'operazione di raccolta di tale Μᾶρκος, la cui attività va probabilmente collocata alla metà del XVI s. (vedi *infra*). Il codice è costituito da due principali livelli. Il primo 'livello' costituisce la base del codice, ed è rappresentato da una serie di manoscritti grammaticali distinti e legati assieme, variamente databili tra i secoli XIII e il XV. Il secondo 'livello' è costituito da alcuni fogli copiati dal sopracitato Μᾶρκος. A Μᾶρκος si deve la raccolta, la messa assieme e il restauro dei manoscritti che compongono il primo 'livello' del codice, nonché l'apposizione di numerose aggiunte e/o annotazioni marginali lungo tutto il codice.

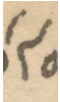
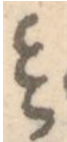
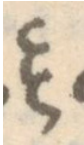
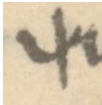
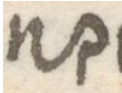
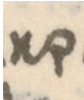
10 La seconda parte dell'opera è edita in Dain 1954, 73-4. Per un censimento aggiornato di tutti i testimoni noti dell'opera vedi Ucciardello 2021. Ucciardello sta preparando una nuova edizione di questo testo.

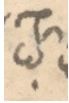
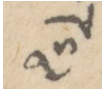
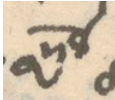
11 Il f. 234*r*-*v* è bianco.

12 I ff. 248*r*-*v*, 257*r*-*v* e 266*r*-*v* sono bianchi.

1.2.1 Il primo ‘livello’: gli *Anonymi* A-N

Athen. è costituito da almeno tre sezioni distinte.[13] All’interno della prima sezione, comprendente i ff. 7*r*-191*v* (con le eccezioni indicate *infra*), s’individuano le mani di almeno dieci diversi copisti, tutti d’identità ignota e databili su base paleografica alla tarda età paleologa (XIII ex. – XIV in. s.), che chiameremo *Anonymi* A-L: *Anonymus* A (Tav. 1), ff. 7*r*-36*v*, ad eccezione dei ff. 9*r*-*v*; *Anonymus* B (Tav. 2), ff. 37*r*-53*v*, 98*r*-130*r* l. 2, 130*r* ll. 8-30, 139*v*-154*r* l. 6, 155*r*-158*v*; *Anonymus* C (Tav. 3), ff. 62*r*-67*v*; *Anonymus* D (Tav. 4), ff. 68*r*-85*r* l. 14; *Anonymus* E (Tav. 5), ff. 85*r* l. 15-86*v*, 87*v* l. 37-90*v*, 134*v* l. 11-135*v*, 159*r*-177*v*; *Anonymus* F (Tav. 6), ff. 87*r*-*v* l. 37; *Anonymus* G (Tav. 7), ff. 91*r*-95*v* l. 13, ff. 178*r*-181*v*; *Anonymus* H (Tav. 8), ff. 95*v* l. 14-97*v*, 182*r*-191*v*; *Anonymus* I (Tav. 9), ff. 130*r* ll. 2-8, 130*v*-134*v* l. 11, 136*r*-139*r*, 154*r* l. 6-154*v* l. 11; *Anonymus* L (Tav. 10), f. 154*v* ll. 12-27. La seconda sezione, invece, comprende i ff. 196*r*-272*v* (ad eccezione dei ff. 202*r*-*v*, 226*r*-*v*, 231*r*-*v*) ed è vergata da un’unica mano, che chiameremo *Anonymus* M (Tav. 11), databile alla fine del XIV s. su base paleografica. Il testo principale della terza sezione (ff. 273*r*-295*v*), infine, è copiato da un’unica mano umanistica, che chiameremo *Anonymus* N (Tav. 12): essa è databile alla metà del XV secolo, sulla base delle considerazioni di cui si dirà all’interno del prossimo paragrafo.[14]

1.2.2 Il ‘secondo’ livello: Μᾶρκος

I ff. 1*r*-6*v*, 9*r*-*v*, 54*r*-56*r*, 57*r*-61*v*, 192*r*-195*v*, 202*r*-*v*, 226*r*-*v*, 231*r*-*v*, 295*r*-*v* sono vergati da una mano evidentemente recenziore (i ff. 5-6, 9, 54-6 sono stati probabilmente copiati per sostituire fogli con lo stesso contenuto in via di deterioramento). La medesima mano è responsabile anche di numerose aggiunte e/o annotazioni marginali lungo tutto il codice (Tavv. 1 + 12), nonché dell’opera di restauro del codice in più parti, consistente soprattutto nel ripasso (o la riscrit-

13 Poiché la mia descrizione del codice si basa esclusivamente su riproduzioni digitali (non mi è stato possibile consultare il codice di persona), in assenza di un’analisi dei fascicoli e delle filigrane, mi limito a delineare una distinzione di massima.

14 Tale sezione termina, al f. 295*r*, con la seguente annotazione (trascrivo fedelmente, e ringrazio F. Pontani per il suo aiuto nell’interpretazione), apparentemente della stessa mano dell’*Anonymus* N, ma subito cancellata dallo stesso (l’inchiostro è il medesimo): φρα μπερναρδιν τομάτα σηγυντο δηλ λτδ δεμαλ παταυταια σαρδενία κοῦτραδ. Se si tratti di una sottoscrizione o di un altro genere di annotazione non è chiaro, come in generale non è chiaro il senso della sequenza. All’inizio si scorge il nome di tale ‘fra’ Bernardino Tomata’ (è improbabile che si tratti del dotto Bernardino Tomitano [1517-1576], celebre medico, filosofo e conoscitore della lingua greca attivo a Padova e Venezia, per le ragioni cronologiche su cui si veda *infra*; inoltre, come nota un anonimo revisore, è improbabile il caso di un manoscritto che ‘ritorna’ dall’Italia in Grecia).

tura) dell'inchiostro svanito (Tav. 13), e nel rattoppo di fogli lacerati mediante l'utilizzo di listarelle cartacee (Tavv. 13 + 14). Allo stesso individuo si deve anche la numerazione dei fogli, nel margine superiore di ogni *recto*, lungo tutto il codice.[15] Il manufatto, così come si presenta oggi, è frutto di un'operazione di recupero e sistemazione di materiali da lui attuata.

Di questa mano si rilevano due distinte varianti grafiche. Se, a prima vista, possono apparire due mani distinte, un confronto più attento conferma che si tratta di varianti da ricondurre alla medesima mano. A titolo esemplificativo, si considerino i seguenti confronti (Tav. 15):

	A (f. 3*r*, ll. 1-16)	**B (f. 3*r*, ll. 16-41)**
β		
γ		
μ		
ξ		
ψ		
ω		
κρ		

15 Il copista recenziore numera solamente i fogli del primo 'livello' del codice, non quelli vergati di suo pugno.

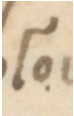
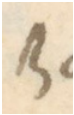
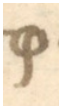
τα		
τῷ		
σημαίνει		
μεν		

Ritengo che entrambe le varianti corrispondano alla mano di quel Μᾶρκος (RGK I 268) responsabile della copia delle pp. 1-33 l. 2, 88-150, 205-351 l. 19, 353-448 l. 8, 449-608 del ms. *Oxoniensis* Cromwell 10[16] (Tav. 16), una miscellanea di testi prevalentemente religiosi, una volta appartenuta al monastero di S. Stefano di Meteora.[17] Converrà notare anche che le pp. 349-64 del codice di Oxford sono rinforzate, e allargate ai bordi mediante listarelle di carta, alla medesima maniera in cui Μᾶρκος è solito rinforzare e allargare alcuni dei fogli di *Athen*. (cf. Tav. 14). Poiché la copia delle pp. 33 l. 2-87, 151-203, 351 l. 19-352, 448 ll. 8-26 del codice era stata dubitativamente attribuita a Marco Musuro in RGK I 268, il sullodato Μᾶρκος è stato identificato come *Mitarbeiter* di Musuro.[18] D'altra parte, la presenza della mano di Musuro all'interno del codice è stata definitivamente smentita,[19] e di conseguenza l'ipotesi di una simile collaborazione resta priva di fondamento. Quanto alla cronologia di Μᾶρκος, in corrispondenza dei fogli da lui vergati nel codice di Oxford rinvengo le seguenti filigrane, almeno due delle quali puntano al XVI s.: a) cappello cardinalizio, simile a Piccard Online 32172 (Brescia 1532), ma con le lettere A e B unite, non disgiunte; b) àncora sormontata da una stella a sei punte, sopra una lettera B, per cui non trovo paralleli; c) àncora inscritta in un cerchio, sormontata da una stella a sei punte, simile a Briquet 563 (1583), ma accompagnata dalle lettere NC, non SC.

16 Vedi sottoscrizioni ai ff. 132*v*, 338*v*, 427*r*: θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Μάρκου πόνος τόδε.

17 Vedi la nota di possesso ai ff. 120*v*-125*r*: τὸ παρὸν βιβλίο ὑπάρχι τῆς σεβασμίας καὶ ἡερὰς μόνης τοῦ ἁγίου πρωτομάρτιρος καὶ ἀρχιδιακόνου στέφανου κτλ. Per una descrizione dei contenuti del codice vedi Coxe 1853, 429-33.

18 Le restanti pagine del codice (pp. 609-73) vanno attribuite a mani differenti, d'identità sconosciuta.

19 Speranzi 2013, nr. 102.

Mi pare che un analogo intervento da parte di Μᾶρκος sia rintracciabile anche ai ff. 156*v* ll. 7-12, 249*r*-347*r*, 366*r*-383*v*, 393*r* l. 11-v, 402*r*-403*v* del ms. *Oxoniensis* Auct. F. 6. 26 (Misc. 120) (Tav. 18), un'altra miscellanea di contenuto grammaticale e religioso, databile tra i secoli XV e XVI.[20] In corrispondenza di questi fogli, rinvengo le seguenti filigrane: a) àncora inscritta in un cerchio, sormontata da una stella a sei punte, simile ma non uguale a Briquet 485 (1547); b) mano sormontata da un fiore, simile ma non uguale a Briquet 10809 (1585). Per l'identificazione della scrittura in questione con quella di Μᾶρκος, si vedano i seguenti confronti:

	Oxon. Cromw. 10 (sott. Μᾶρκος)	***Athen.***	**Oxon. Auct. F. 6. 26**
β			
γ			
δ			
μ			
ξ			
τ			
φ			

20 Per una descrizione dei suoi contenuti vedi Coxe 1853, 688-92. Per una descrizione del codice vedi anche: Donnet 1982, sigl. e; Blank 1988, sigl. O; Gerlach 2008, 632; Dorandi 2009, 35. Almeno le unità comprese ai ff. 77-142 e 249-347 di questo codice provengono dal Monastero di Σωτὴρ Χριστὸς τῶν Μεγάλων Πυλῶν ('Cristo Salvatore delle grandi porte') a Tricca, in Tessaglia, come segnalato dalle due annotazioni presenti ai ff. 142*v* (ὑπάρχει τοῦ μεγάλου μ(οναστηρί)ου σ(ω)τ(ῆ)ρ(ο)ς χ(ριστ)οῦ τουτὶ τὸ βιβλίον, τοῦ ἐπονομαζομένου Δουσίκου τῶν μεγάλλων [sic] πυλῶν) e 347*r* (ἡ γραμματικὴ τοῦ μοναστíρíου [sic] τω [sic] μεγάλων πλών [sic]). Ma le mani che vergano queste annotazioni non coincidono con quelle principali, dunque tali annotazioni non dicono alcunché circa il contesto di genesi delle due unità.

ψ			
ω			
τα			

Ora, mi pare che, oltre alla mano di Μᾶρκος, anche quella che copia i ff. 177*r*-246*v* del ms. Oxon. Auct. F. 6. 26 coincida con una delle mani di *Athen.*, cioè l'*Anonymus* N (cf. Tavv. 12 e 19). Si considerino i seguenti confronti:

	Athen. **(Anonymus N)**	**Oxon. Auct. F. 6. 26**
α		
β		
γ		
ζ		
φ		
A		

In corrispondenza dei fogli vergati dall'*Anonymus* N nel ms. Oxon. Auct. F. 6. 26 rinvengo una filigrana a forma di cavallo uguale a Piccard Online 601: essendo quest'ultima datata agli anni 1451-53, l'attività del nostro *Anonymus* N andrà collocata all'incirca a quell'epoca.

In conclusione, quanto alla cronologia di Μᾶρκος, le filigrane dei due codici di Oxford puntano alla metà del XVI s.[21] Quanto, invece, alla localizzazione geografica, il fatto che Μᾶρκος avesse a disposizione un così ampio numero di testi (mi riferisco a quelli che compongono la base di *Athen.*) potrebbe suggerire una localizzazione centrale, e non periferica. A questo si aggiunga che, nel sopracitato Oxon. Auct. F. 6. 26, Μᾶρκος ha incluso oltre a una sezione del nostro *Ano-*

21 Poiché non ho potuto esaminare di persona il codice di Atene, non mi sono note le filigrane dei fogli di quel codice vergati da Μᾶρκος, con la sola, fortunata eccezione di un foglio lasciato completamente vuoto dal copista (e rilegato al contrario), il nr. 234: dalle riproduzioni digitali di questo foglio, traspare nitidamente una filigrana a forma di mano, sormontata da fiore (o stella?) a cinque punte, con la lettera B sul palmo e la lettera Λ sul polso, probabilmente uguale a Piccard Online 155894 (1528).

nymus N anche una probabilmente di mano del dotto Matteo Camariote (†1490; RGK I 269 = II 365), che ai ff. 4*r*-174*v* l. 6 comprende, oltre ad altri testi grammaticali, anche la sua *Grammatica:*[22] tale presenza potrebbe puntare al contesto costantinopolitano.[23] D'altra parte, sono queste ipotesi del tutto speculative: l'autografo di Camariote avrebbe potuto raggiungere Μᾶρκος anche altrove, e non è neppure certo (per quanto probabile) che Camariote abbia copiato il codice in questione a Costantinopoli.

2 La sezione atticista

La seconda sezione di *Athen*. (ff. 196*r*-272*v*, XIV s. ex.),[24] recando testi come il *De locutionum pravitatibus* dello Ps.-Erodiano (ff. 227*r*-*v*), l'*Ecloga* di Frinico (ff. 227*v*-230*v*), il *Lessico* di Meride (ff. 232*r*-233*v*, 235*r*-*v*) e la *Silloge* di Manuele Moscopulo (ff. 237*r*-270*r* l. 47), mostra un forte interesse atticista.[25] Di seguito, si dà uno studio filologico preliminare dei fogli contenenti Frinico e Meride.

22 Identificazione, seppur dubitativa, di Wilson 1980, 78 (vedi anche Blank 1988, 149 n. 57, Chatzimichail 2002, 105 e Botley 2010, 14). Su Matteo Camariote e la sua *Grammatica* vedi Botley 2010, 13-14, Signes Codoñer 2016, 222-4 e, soprattutto, Chatzimichail 2002.

23 A tal proposito si osservi che al f. 156*v* del ms. Oxon. Auct. F. 6. 26, alla fine del Περὶ συντάξεως di Michele Sincello copiato da Matteo Camariote, Μᾶρκος ha vergato alcune note sull'accentazione di πολυλογος e πρωτοτοκος (Tav. 20).

24 Vedi *supra*.

25 Miscellanee atticiste di questo genere non sono rare. Si pensi, ad esempio, alla famosa miscellanea lessicografica di X s. *Parisinus* Coisl. 345 (per una descrizione integrale dei suoi contenuti vedi Valente 2015, 6-8), contenente la *Praeparatio Sophistica* di Frinico (ff. 47*r*-64*r*), il *Lessico* dell'Antiatticista (ff. 156*r*-165*v*) e quello di Meride (ff. 167*v*-175*v*); al ms. *Vaticanus* gr. 2226 (XV s. in.; per una descrizione integrale dei contenuti vedi Lilla 1985, 296-305), contenente testi come il Περὶ ἡμαρτημένων λέξεων e il *Filetero* dello Ps.–Erodiano (ff. 148*r*-158*v*), l'*Ecloga* di Frinico (ff. 158*v*-166*r*) e l'*Onomasticon* di Polluce (ff. 202*r*-295*v*); al ms. *Darmstadtensis* 2773 (XIV[m] s.; su questo codice vedi soprattutto il recente studio di Ucciardello 2021. Per una descrizione integrale dei suoi contenuti rimando a Voltz – Crönert 1897), contenente la *Silloge* di Moscopulo (ff. 4*v*-55*v*), *excerpta* da Meride (ff. 110*r*-*v*, 152*r*, 336*r*) e un estratto dal *Filetero* dello Ps.–Erodiano (ff. 298*v*-299*v*); al ms. *Marcianus* gr. Z 486 (coll. 882), miscellanea lessicografico-grammaticale di XV s. contenente, tra le altre cose, la *Silloge* di Moscopulo (ff. 2*r*-71*v*), l'*Ecloga* di Tommaso Magistro (ff. 82*r*-155*r*), Meride (ff. 155*r*-168*r*), ἀττικισμοί (ff. 168*r*-171*v*), l'*Ecloga* di Frinico (ff. 171*v*-177*v*) e un *excerptum* dal *Filetero* dello Ps.–Erodiano (ff. 177*v*-180*r*) (per una descrizione dei contenuti di questo codice vedi Mioni 1985, 293-5 e Bühler 1987, 151-3. Vedi anche di recente Ucciardello 2021, sigl. M).

2.1 Frinico, *Ecloga*

Secondo il più recente editore dell'*Ecloga* di Frinico, E. Fischer, lo stemma della tradizione di questo testo è come segue [fig. 1].[26]

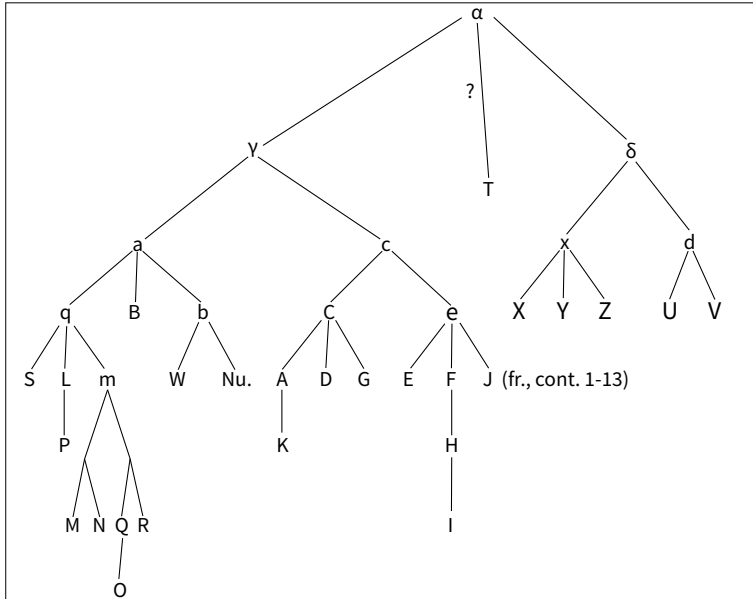



Figura 1 Fischer 1974, 56

Quanto ad *Athen.*,[27] si esclude che uno dei testimoni già noti ne discenda, perché *Athen.* termina mutilo alla gl. 214 (non in seguito a caduta materiale dei fogli successivi), poche righe dopo l'inizio del f. 230*v*. In aggiunta, benché il testo di *Athen.* sia abbastanza corretto, esso comprende alcune innovazioni separative contro il resto della tradizione (almeno per quanto noto dall'apparato di Fischer), come:[28] praef.2 θαυμάζων: -ζω *Athen.*; praef.12 προθείη: προσθείη *Athen.*; 5 ὤνατο om. Athen. et ὤνητο: ὄν- *Athen.*; 11 ἐνεστῶτος: ἐνεστηκότος *Athen.*; 28 συντάσσεται: συντάττε *Athen.*; 53 κωλῆνα δέ: κωλύνα λέγε *Athen.*; 72 συῶν: οὐῶν *Athen.*; 112 ἔχει μοι: ἔχοιμι *Athen.*; 177 νοσσάκιον: νεοσσ- *Athen.*; 181 δυεῖν: δυοῖν Athen.

26 Per il *conspectus siglorum*, rimando a Fischer 1974, 57.

27 La mia analisi si basa interamente sulle collazioni degli altri manoscritti fornite da Fischer in apparato.

28 Non tutte le innovazioni qui menzionate hanno valore separativo, in quanto facilmente emendabili.

D'altra parte, *Athen*. condivide una serie di errori del gruppo c, come ad esempio:[29] 26 δι' ἑνὸς ι UbB, om. *Athen*.c; 42 οἰνοβαρείων UbBq: -βαρυάων *Athen*.c; 46 λέγειν om. *Athen*.c; 65 ἀγαθώτατος bBLS: -τερος *Athen*.cm;[30] 68 λέγε διὰ τοῦ ρ UbBL: διὰ τοῦ γ λέγε *Athen*.c; 90 οὐκ ἀγηόχασι VbBq: οὐ καγηόχασι U: οὐ καταγηόχασι *Athen*.c; 108 πρίασθαι dBb: πρίαμαι *Athen*.c; 131 διεφθορὸς dbBtq: φθορὸς *Athen*.c; 139 καταπροΐξεται dbB: -οΐζεται *Athen*.c (sed deinde a.m. corr. in *Athen*.) et καταπροίξεται: -οίζεται *Athen*.c (sed deinde a.m. corr. in *Athen*.); 140 Λολλιανὸς Ub: λολιανός EF: λολλισμός *Athen*.C;[31] 150 δοκεῖν: τὴν *Athen*.c; 168 πονηροῦ et ἀξίου dbB: πονηρῶν et ἀξίων *Athen*.c; 208 ῥήματι dbB: πράγματι *Athen*.c Il gruppo c, tuttavia, reca errori o varianti assenti in *Athen*., come: praef.12 δοκιμώτατα: -τερα c; 5 ὅταν om. c; 13 δόκιμα: εὐδ- c; 19 ἀλλοκοτέρως: -κότως c; 50 λέγουσιν om. c; 56 λέγοντες ἁμαρτάνουσιν: λέγουσιν c et ῥητορικοί: ῥήτορες c; 71 δόκιμοι: δοκιμώτεροι c; 76 ἀργὴ γυνή om. c (spat. rel. C); 93 χρῆσθαι om. c; 98 εἶπον om. c; 153 οὐδείς om. c; 159 λοῦται om. c.

Di conseguenza *Athen*. e c devono provenire da un antenato comune scomparso, che chiameremo ξ **[fig. 2]**.

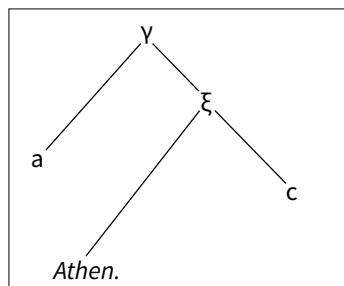



Figura 2
Stemma dei rapporti tra a, *Athen.* e c.

29 Altre *variae lectiones* peculiari di *Athen*. e c sono: 57 τῶν ἀρχαίων φανερῶς UbB: φανερῶς τῶν ἀρχαίων *Athen*.c; 81 ἄγριον om. *Athen*.c et κατειλεγμένα U: καταλελεγμένα bB: καταλεγόμενα *Athen*.c; 89 μηδέποτε χρήσῃ UbBq: μήποτε χρήσῃ V: μήποτε εἴπῃς *Athen*.c; 108 οὕτως οὖν dbBq: οὕτω *Athen*.c; 124 διὰ τοῦ ω ἄριστα ἐρεῖς UbB: ἄριστα διὰ τοῦ ω ἐρεῖς *Athen*.c; 126 ἐζήτησα U: ἐζήτηται bBq: ἐξίτηλον *Athen*.c et λέγειν UbBq: λέγεσθαι *Athen*.c et ὥσπερ οἱ κωμῳδοποιοί glossae sequenti attrib. *Athen*.c; 190 τούτῳ χρώμενοι ἔχουσιν dbB: τοῦτο λέγουσιν ἔχοντες Athen.c; 200 καὶ ἐν dq: καὶ bB: που καὶ *Athen*.c.

30 Qui l'errore deve essersi verificato anche in m per poligenesi.

31 Qui credo che c avesse λολλισμός, e che il capostipite di EF, e, abbia emendato sulla base del corretto Λολλιανός alla glossa immediatamente successiva (gl. 141).

Grazie a tale collocazione stemmatica, *Athen*. aiuta a scegliere tra varianti equipollenti, in corrispondenza di quelle glosse per cui disponiamo dei soli codici del gruppo γ, perché per ovvie ragioni stemmatiche la variante tràdita contemporaneamente da *Athen*. e dal gruppo a sarà preferibile a quella tràdita dal solo gruppo c. Alla luce di questo, sono preferibili (e, dunque, credo vadano messi a testo) il καταπεφευγότες in *Athen*.bB rispetto al καταφεύγοντες nel solo c alla l. 9 della prefazione, e l'*ordo* θερμῆναι, καθῆραι in *Athen*.bB alla gl. 15 rispetto a καθῆραι, θερμῆναι in c.[32]

Appunti sulla tradizione manoscritta dell'*Ecloga*

Il rinvenimento di *Athen*., con il conseguente tentativo di collocare questo nuovo testimone all'interno dello stemma, mi ha spinta a riconsiderare la posizione di uno dei testimoni già noti, il Vat. gr. 2226 (U; XIV s.). Poiché lo scopo di questo contributo non è un riesame integrale della tradizione dell'*Ecloga*, nel considerare le varianti dei testimoni già noti mi sono basata essenzialmente sulle lezioni rese note da Fischer in apparato. La presente analisi, inoltre, è limitata alle sole prime 214 glosse, cioè la porzione di testo tràdita in *Athen*.: non ho dunque tenuto in considerazione le redazioni epitomate q[33] e T[34] – edite a parte da Fischer –, né il gruppo x,[35] che inizia alla gl. 308. Di conseguenza, quanto qui proposto è da considerarsi del tutto provvisorio e puramente ipotetico: solo un riesame e una ricollazione dell'intera tradizione conservata dell'*Ecloga* potrà confermare, o smentire, quanto ipotizzato di seguito.

Secondo Fischer, U e V dipendono da uno stesso modello comune non conservato, che lui chiama d. Il presunto fratello di U, cioè il ms. Laur. Plut. 91 sup. 10 (V, XIV s.) è un testimone particolare: oltre a mancare delle gll. 1-78, 221-40 e 362-91, reca una versione che tende ad epitomare alcune glosse (ma non tutte).[36] Poiché V in molti punti manca – o perché omette un'intera glossa, o perché la presenta in forma epitomata –, non è sempre facile confrontare il suo testo

---

32 Altre considerazioni 'sparse' sul testo: credo che, alla gl. 13, si possa mantenere il tràdito τὰ ῥήματα, e che la congettura di Pauw τὰ <τοῦ> ῥήματος non sia necessaria. Alla gl. 51, ὁμοειδέσιν in WBcq e *Athen*. mi pare preferibile all'ὁμοιοειδέσιν in UNu., che probabilmente è sorto nei due codici per poligenesi. Alla gl. 48, λέγε in Ucq e *Athen*. mi sembra preferibile al λέγεται tràdito solo da Bb. Alla gl. 61 dopo βούδιον i codici hanno διὰ τοῦ υ, forse pleonastico ma da mettere a testo (l'espressione dev'essere stata omessa da Fischer a causa di una svista).

33 Vedi Fischer 1974, 17-23.

34 Vedi Fischer 1974, 25-6.

35 Vedi Fischer 1974, 23-5.

36 Vedi Fischer 1974, 13.

con quello degli altri testimoni. Per la comune discendenza di U e V da d, l'editore non cita veri e propri *Bindefehler*, bensì basa il suo assunto su due fatti:[37]

I. Le glosse 362-91 sono traslate in blocco al primo libro dopo la gl. 104 in U, mentre sono assenti in V. Fischer ipotizza che questo blocco di glosse fosse vergato in un foglio mobile in d, cosicché in U si trova spostato in una posizione diversa rispetto a quella originaria, mentre in V è stato omesso o per errore di copia, o a causa della caduta di quel foglio;

II. U cambia la posizione di 23 glosse, e il medesimo ordine è anche in V quando V è presente.

D'altro canto, a meno che l'ordine delle glosse non segua un criterio (alfabetico, semantico, ecc.), questo può difficilmente essere considerato alla stregua di un vero e proprio 'errore' congiuntivo a fini stemmatici. Nel caso di opere come l'*Ecloga*, dove la sequenza delle glosse non sembra seguire alcun criterio particolare,[38] è difficile dire quale sia l'ordine originario. Pertanto non mi pare sia possibile dire con certezza che l'ordine che troviamo in γ sia 'più corretto', o 'originario', rispetto a quello che troviamo in UV.

Inoltre, l'esistenza di γ, il modello comune scomparso di a (qBb) e c (Ce) contro δ (UVx), è sostenuta da Fischer sulla base dei seguenti errori congiuntivi:[39] 36 εἴ τις U recte: ἔστιν bBc; 211 ἐρεῖ U recte: ἐρεῖς bBc; 324 γὰρ δ recte, om. bBcq; 340 ἐρρεῖτο bBc, non praeb. Vx recte; 345 θυρεός Vx recte: θυρεόν bBc; 375[40] δέ U recte, om. bBc. Esaminiamo questi errori nel dettaglio. Poiché del δέ alla gl. 375 non v'è alcun bisogno, credo che questa sia un'aggiunta di U, oltre al fatto che l'assenza o la presenza di particelle come δέ, o anche γάρ alla gl. 324, è difficilmente considerabile come significativa a fini stemmatici. Quanto alla gl. 36, se si legge l'apparato critico di Fischer, in realtà si vede che i codici qui recano le seguenti lezioni: εἴ τις εἴποι U, ἔστιν εἴποις Bq, ἔστιν b, ἔστιν εἰ εἴποι c; *Athen.*, dal canto suo, ha ἔστιν εἰ εἴποις: ritengo che il testo originario fosse quello conservatosi in *Athen.* (τὸ ποταπὸς δέ ἐστιν εἰ εἴποις κτλ.): εἴποις alla seconda persona, conservatosi solo in Bq e *Athen.*, è caduto in b, e si è corrotto nella terza persona in c. εἴ τις εἴποι è da considerarsi un rifraseggio peculiare del solo U. Alla gl. 211, ἐρεῖ può essere facilmente frutto di emendazione, alla luce del soggetto ὁ δὲ Ἀττικός. Quanto alla gl. 345, credo che sia corretto θυρεόν di bBc (e non θυρεός di Vx), e che,

37 Vedi Fischer 1974, 11.

38 Sulla possibilità che l'*Ecloga* in origine potesse seguire un ordine alfabetico vedi Fischer 1974, 37-8, che la nega.

39 Vedi Fischer 1974, 28.

40 Fischer scrive 275, ma dev'essere un errore tipografico per 375.

come tale, vada a testo: ciò è in linea col fatto che nel testo omerico il termine figura all'accusativo (vedi Od. 9.240, 313, 340); θυρεός, dunque, potrebbe valere al massimo come errore congiuntivo (benché estremamente debole) di Vx. L'interpolazione di ἐρρεῖτο al termine della gl. 340 vale come errore congiuntivo di bBc contro Vx, ma non U, che qui manca. Se guardiamo al testo, dunque, non esiste alcun errore congiuntivo di ac contro UVx assieme.

A conti fatti, non v'è alcun errore separativo, né alcuna altra ragione stringente, per collocare U sotto δ con V. Al contrario, per la sezione che ho analizzato (gll. 1-214), ritengo vi siano ragioni più che sufficienti per collocare U sotto un modello comune con γ scomparso, da chiamarsi β, con γ, contro almeno V (x inizia alla gl. 308). Si considerino questi due errori congiuntivi di Uγ contro V:[41]

- 164 εἰ V: ἡ Uγ, et φασίν Uγ, non praeb. V. Oltre al fatto che la particella εἰ in V è sicuramente corretta contro l'errato articolo ἡ in Uγ, la versione di V senza φασίν potrebbe essere corretta;
- 174 μήποτε... χρηστέον Uγ, non praeb. VT. La frase è espunta a partire da Pauw, e ritengo sia un'interpolazione aggiunta in β.

Se tale configurazione stemmatica è corretta, la caduta delle parole γενηθῆναι· ἀντὶ τοῦ γενέσθαι alla gl. 79, tràdite dal solo V, è avvenuta forse già in β: a livello teorico tale caduta potrebbe anche essere avvenuta in γ,[42] ma il fatto che U ometta questa glossa fa sospettare che il copista di U leggesse la glossa già affetta da lacuna. Parimenti, il χωρὶς τοῦ ι alla gl. 87 tràdito da bBcU potrebbe essere un'interpolazione avvenuta in β (come tale, non andrebbe messa a testo), dacché queste parole all'interno della glossa non hanno senso (l'accento della glossa è sull'uso di ἁλμάδες anzichè κολυμβάδες, non su ἐλᾶαι, come dimostra anche il testo di V: f. 95*r* ἁλμάδας μὴ κολυμβάδας ἐλάας λέγε). V offre un testo migliore rispetto a quello di β anche in corrispondenza della gl. 178:

- β (bBcU(q)): χρύσεα, ἀργύρεα, χάλκεα, κυάνεα· ταῦτα Ἰακὰ διαιρούμενα. χρὴ οὖν λέγειν χρυσᾶ ἀργυρᾶ κυανᾶ τὸν ἀττικίζοντα.:- χρυσοῦς λέγε· τὸ γὰρ χρύσεος Ἰακόν. ὁμοίως καὶ χρυσοῦς, ἀργυροῦς, χαλκοῦς, κυανοῦς, ἀλλὰ μὴ χρύσεος, ἀργύρεος.:-[43]

41 Prendo in considerazione solamente le glosse comprese nell'intervallo 79 (quando V inizia) – 214 (quando s'interrompe *Athen.*).

42 Stando a Fischer, la glossa sarebbe tràdita solo da bBV, ma ora sappiamo che è anche in *Athen.* (nella stessa versione mutila di bB). c ha omesso la glossa probabilmente per la stessa ragione di U, cioè perché la leggeva in forma corrotta.

43 χάλκεα, κυάνεα UbB: κυάνεα χάλκεα ξ χρυσᾶ ἀργυρᾶ κυανᾶ γ: χρυσοῦ ἀργυροῦ κυανοῦ U χρυσοῦς ... ἀργύρεος del. Pauw χρυσοῦς ... Ἰακόν γ, om. U χρύσεος: –εον c ὁμοίως: ὡσαύτως ξ χρυσοῦς, ἀργυροῦς, χαλκοῦς, κυανοῦς U: ἀργυροῦς γ ἀλλὰ μὴ

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 115-154
e-ISSN 2724-1564

- V, ff. 106*r-v*: χρύσεα, ἀργύρεα, χάλκεα, κυάνεα· ταῦτα Ἰακὰ διαιρούμενα. χρὴ οὖν λέγειν χρυσᾶ, χαλκᾶ, ἀργυρᾶ, κυανᾶ.:- χρυσοῦς λέγε· τὸ γὰρ χρύσεος Ἰακόν. ὁμοίως καὶ ἀργυροῦς, χαλκοῦς, κυανοῦς.:-

Oltre al fatto che, a mio parere, è incerto se la seconda parte della glossa vada espunta,[44] si vede subito come questa seconda parte in V sia corretta: il secondo χρυσοῦς e le parole superflue ἀλλὰ μὴ χρύσεος, ἀργύρεος al termine della glossa sono probabilmente interpolazioni avvenute in β.[45]

Questi sono solo alcuni esempi, con riferimento alle prime 214 glosse, di come il testo possa essere migliorato in maniera anche considerevole, rivalutando la testimonianza di V. Se U va davvero ricollocato all'interno dello stemma sotto β, anche ammettendo che V stia con x, dal momento che x reca un numero limitato di glosse (74, su un totale di 422), ne consegue che il valore di V per la *constitutio textus* dell'*Ecloga* aumenta grandemente. Come già detto sopra, anche V è ben lontano dall'essere il testimone 'perfetto': oltre a omettere ben 137 glosse, V tende a rabberciare moltissimo il testo. Ne consegue che, se si dovesse mai confermare lo stemma disegnato qui sotto, il nuovo editore dovrà soppesare e valutare di volta in volta le varianti di V, per comprendere se, caso per caso, V sia latore di testo genuino (contro il resto della tradizione, β, in errore) oppure no **[fig. 3]**.[46]

χρύσεος, ἀργύρεος UB: ἀλλὰ μὴ ἀργύρεος, (deinde καὶ b) χαλκοῦς, (deinde καὶ b) κυανοῦς, καὶ τὰ ὅμοια ξb.

44 Anche se O. Tribulato, in una comunicazione personale, osserva che la sequenza di due glosse sulle stesse forme, con la medesima dottrina, non è normale nell'*Ecloga*. Questa seconda parte è espunta a partire da Pauw, seguito anche da Fischer, ma credo sia da considerarsi come una glossa distinta rispetto alla nr. 178 (lo stesso fanno anche i manoscritti).

45 Quanto al secondo χρυσοῦς, in realtà potrebbe anche essere stato interpolato solo in U, perché i codici del gruppo γ in luogo di χρυσοῦς, ἀργυροῦς, χαλκοῦς, κυανοῦς in U hanno solo ἀργυροῦς.

46 Se si dà un'occhiata all'apparato di Fischer in corrispondenza delle glosse successive, altri passi confermano la bontà del testo di V contro il resto della tradizione (β). Si consideri, ad esempio, 280 (bUV) Κόριννα V: ἀκόριννα vel ἀκορίννα Ub (qui ξ manca). Anche l'ἠμελημένως in V alla gl. 309 mi sembra preferibile all'ἀπερριμμένως in β (Nu.c hanno ἀπερριμμένως, WB hanno ἀπερριμένως, U ha ἀπεριμμένως).
Lo stemma disegnato di seguito è quello di Fischer 1974, 56 con le sole aggiunte di *Athen.*, di ξ (il modello comune scomparso di *Athen.* e c) e di β (modello comune scomparso di U e γ), e con lo spostamento di U.

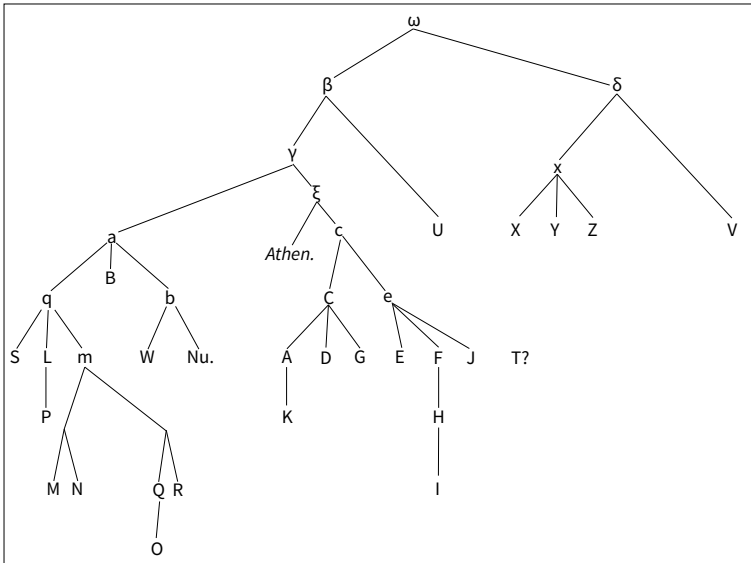



Figura 3 Nuova proposta di stemma dell'*Ecloga* di Frinico, sulla base dello stemma di Fischer 1974, 56

2.2 Meride

Secondo il più recente editore del *Lessico* di Meride,[47] la tradizione manoscritta conservata di quest'opera (che consta di quattordici manoscritti variamente datati tra il X e il XVII s.) è bipartita; da una parte c'è C con la sua discendenza, dall'altra la famiglia τ **[fig. 4]**.

Dal celebre *Parisinus* Coisl. 345 (X s., C), per il tramite di un altro codice Parigino, il gr. 1630 (XIV s., P), dipendono la maggior parte dei codici conservati (BGIJLMOW). Quanto a τ, da questo codice scomparso derivavano da una parte l'*Ecloga* di Tommaso Magistro (XIII-XIV s.), dall'altra lo scomparso φ, che è a sua volta antenato comune di DEFV.

Athen. (ff. 232*r*-233*v*, 235*r*-*v*) si aggiunge ora al novero dei testimoni di Meride, come quindicesimo. Come accennato sopra, il testo è mutilo: a causa della caduta di alcuni fogli, mancano quasi tutta la lettera α (il testo parte dalla gl. α 158) e tutte le glosse comprese tra κ 27 e σ 43.

47 Hansen 1998, 14-34.

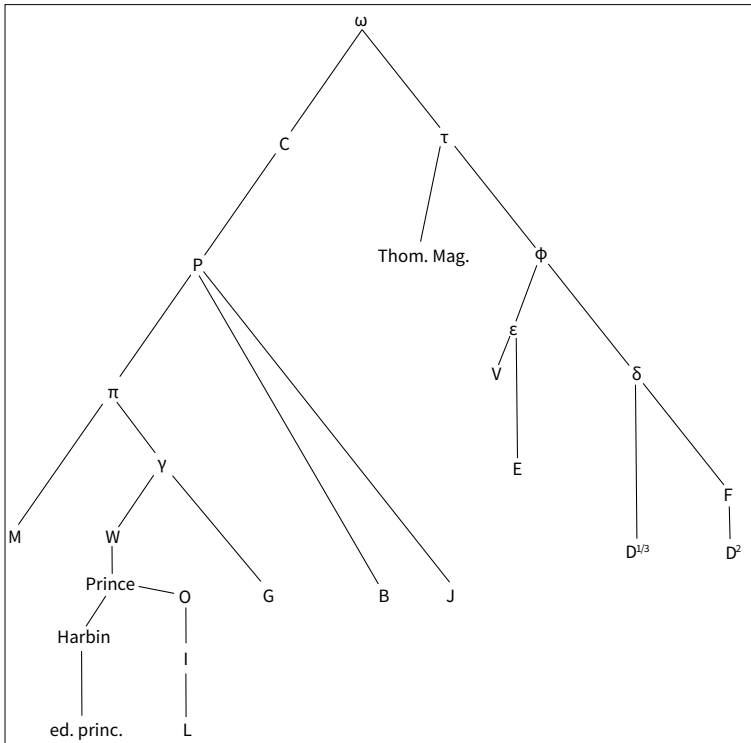



Figura 4 Hansen 1998, 35

Il manoscritto aveva già perduto i fogli in questione, quando Μᾶρκος ne entrò in possesso: Μᾶρκος infatti numera i ff. 232, 233 e 235 in sequenza (ξγ-ξε)[48] e, nel passaggio dal f. 233*v* al f. 235*r* – cioè nel brusco passaggio dalla lettera κ alla lettera σ – sbaglia a scrivere alcune delle lettere incipitarie delle prime glosse conservate sotto la lettera σ, salvo poi accorgersi del 'salto' e correggere κ in σ (σ 45 κασιώτης invece di στασιώτης; κινδαλημός invece di σχινδαλμός, poi corretto in σινδαλημός [sic]; vedi Tav. 11).[49]

48 Il f. 234 non faceva parte del ms. originario, bensì fu aggiunto da Μᾶρκος (su questo vedi anche *supra*).

49 Questo conferma anche che, sempre a Μᾶρκος, si deve l'apposizione in inchiostro nero delle lettere incipitarie dei lemmi (il copista di XIV s. deve averle omesse, con l'intenzione di apporre le lettere rubricate in un secondo momento; probabilmente in origine intendeva anche aggiungere titoletti del tipo ἀρχὴ τοῦ α, ἀρχὴ τοῦ β, ecc. all'inizio di ogni lettera, come suggeriscono gli spazi vuoti lasciati ad ogni cambio di lettera). Questo stesso discorso vale anche per i fogli precedenti contenenti Frinico.

Nello stemma delineato da Hansen, *Athen.* andrebbe collocato sicuramente sotto P, recando la c.d. *Pariser Redaktion* che proprio in P si è formata.[50] Quanto ai rapporti interni a questo gruppo, da P provengono indipendentemente B, J e π, antenato scomparso da una parte di M, dall'altra di γ. Dal perduto γ, provengono indipendentemente G e W; da quest'ultimo fu copiato O, per il tramite di una trascrizione del 1637 ad opera di J. Price;[51] da O viene I, e da I viene J. Qual è dunque la posizione di *Athen.* all'interno di questo gruppo?[52]

B e J (XVII s.) sicuramente non intrattengono alcun rapporto stretto con *Athen.*, perché sono stati copiati direttamente da P.[53] *Athen.* va senza dubbio collocato sotto π, come dimostrano alcuni errori congiuntivi con GWM:[54] α 160 πάρισον Ἕλληνες om. GWM et *Athen.*; α 163 πυλών: ἀπρολαίων GWM et *Athen.*; β 15 μακρῶς et βραχέως Ἕλληνες om. GWM et *Athen.*; β 23 ἀρσενικῶς om. GWM et *Athen.*; γ 1 τριττύες: τριτάσια GWM et *Athen.*;[55] τ 5-6 ὡς Νεφέλαις... τήμερον Ἀττικοί om. GWM et *Athen.*; τ 24 τυραπάλη: -ροπ- GWM et *Athen.*; τ 25 λέγουσιν: λέγει GWM et *Athen.*; υ 7 ὕδρωψ καὶ ὑδροπιᾶν Ἕλληνες: ὕδρωψ ἑλληνικῶς, καὶ ὑδροπιᾶν GWM et *Athen.*; υ 13 Ἀττικοί· ἐπικορίζεσθαι om. GWM et *Athen.*; φ 21 φάθι... Ἕλληνες: φάθι ἀντὶ τοῦ εἰπέ ἀττικῶς· εἰπέ ἑλληνικῶς GWM et *Athen.*; φ 23 πιθάκνη ἕλληνες ad finem glossae add. GWM et *Athen.*; φ 32 κνήμαις: μνή- GWM et *Athen.*; ψ 9 Ἀττικοί: ἀντὶ τοῦ GWM et *Athen.*; ω 7 ὠχρίασις Ἕλληνες om. GWM et *Athen.*

Athen. non può provenire da G (a. 1697) per motivi cronologici, e neppure da W a causa di una serie di innovazioni separative di W, come: α 168 ποτηρίου εἶδος: εἶδος ποτηρίου W; β 20 βουλυτός: -λητ- W; γ 19 γελγοπώλης: -λις W et ῥωποπώλης: ῥωπόλης W; τ 19 τίνι om. W;[56] υ 6 Παιδείας γ′ om. W; φ 8 ἐξαπατῶν: -ᾶν W; φ 11 φαῦλον: φλαῦλον W et φλαῦρον pr.: φαῦρον Wa.c., φλαῦρον Wp.c.; φ 16 εἶπεν post παλαιῶν add. W; φ 23 μέγας: -α W; φ 33 ἴοιεν: ἴοι W.

A Μᾶρκος si deve anche il ripasso dell'inchiostro di XIV s. laddove svanito, come occasionalmente accade lungo tutto il codice.

50 Su questa redazione, caratterizzata dall'interpolazione di alcuni lemmi provenienti da altri lessici tràditi in C (la Συναγωγή, i *Lessici* di Timeo e di Apollonio Sofista, la *Praeparatio Sophistica*, ecc.), vedi Hansen 1998, 26-30.

51 Hansen 1998, 24.

52 Poiché le varianti degli apografi di C (e dunque anche di P) non sono registrate nell'apparato di Hansen per ovvie ragioni, ho ricollazionato a campione (gll. α 158 – γ 25, τ 1 – φ 37, ψ 1 – ω 15) P, G, M, e W. *Athen.* è stato collazionato integralmente.

53 Hansen 1998, 22-3. *Athen.* ovviamente non può essere apografo di nessuno di questi due codici, anche solo per ragioni cronologiche.

54 Non si tengono in considerazione OIL, che sono sicuramente apografi di W (vedi *supra*).

55 In realtà qui sono VE ad avere la variante corretta, mentre C ha τρίττας, e P ha τριττάς.

56 *Athen.* lo 'attacca' al termine della glossa precedente, come anche M: vedi *infra*.

D'altra parte, *Athen.* condivide una serie di errori congiuntivi con M (Marc. gr. Z 486 [coll. 882], XV s.), come: α 166 Πάραλον: παραλίαν M et *Athen.*; γ 8 πότοις: τόποις M et *Athen.*; γ 11 γήτη] ήττη (prima litt. rubricanda deest) *Athen.*, γήττη M; τ τηδεύομεν pro κηδεύομεν scripsit Μᾶρκος in *Athen.*, τηδεύομεν praeb. etiam M; φ 12 φιλογέλωτες: -τος M et *Athen.*a.c., sed deinde corr. *Athen.*p.c.; χ 14 ὑδροχόα: -χεία M et *Athen.*; φ 18 ἡ προσθήκη: τῇ προσθήκῃ M et *Athen.* et Ἀττικοί om. M et *Athen.* A questi errori si aggiunga che, alla gl. α 165, *Athen.* e M recano correttamente il primo μή, contro C e tutti gli altri suoi apografi che non ce l'hanno: la negazione dev'essere stata ristabilita, per via congetturale, una volta sola.

Oltre che per ovvie ragioni cronologiche, *Athen.* non può derivare da M per una serie di errori (o *variae lectiones*) separativi di M contro *Athen.* in lezione corretta, come: α 166 Σαλαμινίαν: -μῖνα M; β 9 ἀρσενικῶς Ἑλληνικῶς: ἑλληνικῶς ἀρσενικῶς M; β 17 μαρσίππιον: -ίπιον M; β 30 ὕσπληξ:[57] ὕσλπξ M; γ 1 τριττὺν: -ὴν M; gl. β 19 om. M; υ 5 ὕσπληξ: -ηγξ M; φ 20 φλᾶν: φλαῦ M. Parimenti, anche M non può discendere da *Athen.*, per alcuni errori separativi di *Athen.* contro M: ε 67 ἑταίρους: ἑτέρους *Athen.*; η 23 πυρετοῦ: -εττοῦ *Athen.*; ι 2 Πλάτων: πλάτωνος *Athen.*; ι 14 ἰδιόξενος: ἰδιοξενής *Athen.*; κ 7 καταλεγείς: καλεγείς *Athen.*; κ 9 ἄνθη: αὔθη *Athen.*; κ 14 γράστις: γράτις *Athen.*; σ 50 σχινδαλμός: σινδαλημός *Athen.*; ω 8 ὡρακιᾶν… Ἕλληνες: ειποψυχεῖν (prima litt. rubr. deest, deinde Μᾶρκος ὠειπ- [sic] scripsit) ἕλληνες· ὡρακιᾶν ἀττικῶς *Athen.*

In conclusione, M e *Athen.* discendono da un medesimo antenato comune non conservato, proveniente da π indipendentemente da γ.

57 *Athen.* ha ὑσπλήξ.

Annotazioni e correzioni al testo e all'apparato dell'ed. Hansen

Di seguito, alcune osservazioni sul testo di Meride, con riferimento alla più recente edizione ad opera di D.U. Hansen (sono queste note sparse, prive di alcuna pretesa di esaustività ed emerse durante lo studio del testo di Meride in *Athen*.).

Tit. Stando ai codici, il titolo dovrebbe recitare Μοίριδος ἀττικιστοῦ, non Μοίριδος Ἀττικιστής (C – di X sec. [!] – ha μοίριδος ἀττικιστοῦ, E ha ἐκ τοῦ μοίριδος τοῦ ἀττικιστοῦ; DFV sono senza titolo). Naturalmente, ciò non esclude che il testo dei codici sia corrotto (nondimeno, il titolo tràdito andrà almeno segnalato in apparato). Fozio pare leggesse Μοίριδος Ἀττικιστής (*bibl*. 157.100a Ἔτι δὲ καὶ Μοίριδος Ἀττικιστής [...]), ma sulla possibilità che l'epiteto ἀττικιστής si corrompa in titolo d'opera vedi Ucciardello 2019, 174 n. 16.[58]

β 30 βαλβῖδες αἱ ἐπὶ τῶν ἀφέσεων ἐγκεχαραγμέναι [...]. CV

Tanto C quanto V prima di ἐγκεχαραγμέναι hanno *revera* βάσεις, che va a testo.

γ 1 γεννηταὶ καὶ τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ ὄνομα. εἰσὶ δὲ γεννηταὶ τοιόνδε τι [...]. CVE

Tutti i codici, davanti al secondo γεννηταί, hanno *revera* l'articolo οἱ, che va a testo.

γ 10 γλαμῶσα Ἀττικοί· λημῶσα κοινὸν †ἀμφότερα†. CV

ἀμφότερα è un'aggiunta secondaria, presente *revera* nel solo C[59] (in V non ve n'è traccia), e come tale non va a testo.

δ 32 δρεπάνη ἡ τῶν θεριστῶν Ἀττικοί· δρέπανον Ἕλληνες. CVFThom.

ἡ τῶν θεριστῶν è congettura di Alpers a partire da ἡ τῶν θεμιστῶν, che è però solo in V non *revera* in CF; è sicuramente un'interpolazione propria in V, come conferma anche la sua assenza in CF (Thom. qui ha solo δρεπάνη, οὐ δρέπανον), quindi non va a testo.

58 Ἀττικιστής andrebbe inteso come *Atticista*, cioè 'persona atticizzante', che, come titolo di un lessico, sarebbe possibile (penso al Φιλέταιρος dello Ps.-Erodiano), ma singolare; non mi sembra sia interpretabile come *Lessico atticista*.

59 Vedi f. 169*v*: il copista ha terminato la glossa a κοινόν, poi ha iniziato a copiare la glossa successiva, e solo in un secondo momento ha aggiunto ἀμφότερα tra il termine della gl. γ 10 e l'inizio della gl. γ 11.

ε 3 εὔθυνα τρόπος κρίσεως τῶν ἀρξάντων ἢ τῶν πρεσβευσάντων Ἕλληνες. CVF

Ἕλληνες non è tràdito, non va a testo.

ε 45 εἰς Διονυσίου Ἀττικοί· εἰς Διονύσιον Ἕλληνες. CVF

εἰς Διονύσιον in realtà non è attestato, i codici hanno sempre πρὸς Διονύσιον, che è sicuramente corretto (vedi anche Hsch. ε 1100), e va a testo.

ξ 2 ξύμφωνος Ἀττικοί· σύμφωνος Ἕλληνες καὶ κοινῶς. CVF

I codici hanno ξυμφώνως e συμφώνως (non ξύμφωνος, né σύμφωνος), che andranno a testo.

ο 38 οἰσυπηρόν Ἀττικοί· ἔριον ῥυπαρόν Ἕλληνες. CVF

I codici hanno i seguenti testi: οἰσυπηρόν ἔριον Ἀττικοί· ῥυπαρόν Ἕλληνες C; οἰαπηρὸν [sic] Ἀττικῶς ἔριον, τὸ ῥυπαρόν Ἕλληνες F; οἰαπηρὸν [sic] ἔριον· ῥυπαρόν V. Di conseguenza, sarà da preferire il testo di C, con ἔριον nella prima parte della glossa.[60]

Osservazioni minori (e talora opinabili) al testo

α 21 ἀόργητοι è solo in DEF, mentre CVThom. hanno ἀνόργητοι, che credo vada a testo; δ 11 δεσμεύω mi pare un'interpolazione avvenuta in τ (infatti è solo in VF, non in C); ε 3 il secondo τῶν sta solo in V (CF non lo hanno), non credo vada a testo; ε 24 ἐλᾶ credo sia un'interpolazione avvenuta in τ; ε 56 VF hanno non ἐρεσχηλεῖν, bensì ἐρεσχελεῖν, che credo vada a testo;[61] ο 10 VF hanno Ἕλληνες τὴν διάλεξιν, non τὴν διάλεξιν Ἕλληνες: credo che τὴν διάλεξιν sia un'interpolazione avvenuta in τ (C non ce l'ha), e che, come tale, non vada a testo; φ 29 sia Cs.l., sia Fs.l., sia Thom. hanno Φερεφάττα, che credo debba sostituire Φερέφατα nel testo; χ 15 credo che χλεύη e γέλως vadano scritti al nominativo: C ha effettivamente χλεύην, ma poi ha γέλως, e tanto V quanto F hanno χλεύη e γέλως; ψ 1 all'ἐν τῷ di C mi sembra preferibile il διὰ τοῦ di V (F omette), anche sulla base dell'analogia con la seconda parte della glossa.[62]

60 Cf. p.e. ο 4 ὀρικὸν ζεῦγος Ἀττικοί, ἡμιονικόν Ἕλληνες.

61 C ha il corrotto ἐρισχήλης.

62 Per la stessa ragione, alla gl. ψ 8 correggerei l'ἐν τῷ di C in διὰ τοῦ (V omette); ma un anonimo revisore nota che «la *variatio* fra le due parti della glossa andrebbe inve-

Altre note al testo[63]

α 18 καί non è in C, quindi va messo tra uncinate; α 22 EF non recano la glossa; α 52 Ἀττικοί non va tra uncinate, perché è già in C; α 53 Ἕλληνες non va tra uncinate, perché è già in C (C omette per *saut du même au même* metà di α 52 e metà di α 53); α 115 C non ha πέτρω, bensì πέτρων (mi sembra ragionevole correggere sulla base del testo aristofaneo, come fa già Bekker); α 137 tanto C quanto E, davanti al primo ἰχθύων, hanno l'articolo τῶν, che andrà a testo; ο 30 forse è preferibile la grafia dei codici, καθημέραν; π 12 mi pare preferibile la tradizionale struttura riflessa in C: πέποιθεν λέγουσιν Ἀττικοί, πεποίθησιν Ἕλληνες; χ 14 τοῦ dopo ἀντί è già compreso nell'ἀντὶ τοῦ scritto in forma compendiata in C, non è integrazione di Pierson, perciò vanno tolte le uncinate.

Altre note all'apparato[64]

α 22 ἀλλᾶς è solo in Thom.: C ha ἀλλᾶν, V ha ἀλλάς (E non reca la glossa, vedi sopra), e C ha ἀλλαντί, non ἀλλάντιον; α 64 è F ad avere ἐνακαρεῖ, non E; α 65 ὡς om. C; α 137 solo E ha τόν, mentre C ha τό; ε 3 τῶν pr. τ: om. C, τῶν alt. praeb. tantum V; ε 67 ἐκ γένους non fu congetturato da Hudson, bensì è lezione tràdita (forse comunque per congettura?) in W; ξ 1 C ha ξενοδόκων Ἀττικοί· ξενοδοκεῖν Ἕλληνες, V ha ξενοδοκῶν (-ος p.c.)· ξενοδοχῶν, F ha ξενοδόκος· ξενοδόχος (come anche Thom. ecl. 251.12); ο 6 C ha Ἀττικοί μονοσυλλάβως; ο 26 ὀξυθυμία è congettura di Pierson, CV hanno entrambi ὀξύμια; ο 39 ὀπτήρια è congettura di Pierson; π 29 F ha μακράν; π 63 C ha πετέμηνον; τ 31 ἐκτροπίαν non è stato congetturato da Hudson, bensì è lezione tràdita (forse sorta comunque per congettura?) in W; χ 2 χέρσον alt. è anche in C.

ce forse salvaguardata come *lectio difficilior*, qui e a ψ 8, visto che ἐν τῷ ricorre comunque occasionalmente nel lessico».

63 Tralascio correzioni minori come: π 83 πλέω al posto di πλέῳ; υ 10 ὑϊδοῦς ὑϊδῆ al posto di ὑϊοῦς ὑϊῆ; φ 12 φιλόγελω al posto di φιλόγελῳ; ecc.

64 Tralascio sviste come: α 13 F ha ἀγυιάν (non ἀγυιᾶν), μακράν (non μακρῶς), e omette ἀγυιά; α 165 da aggiungere pr. dopo μή; φ 36 φοιτᾶ, non φοιτᾶται; ecc.

Tavola 1 Ms Athen. EBE 1089, f. 22*r*. *Anonymus* A (note marginali di Mᾶρκος)

Tavola 2 Ms Athen. EBE 1089, f. 42*r*. *Anonymus* B

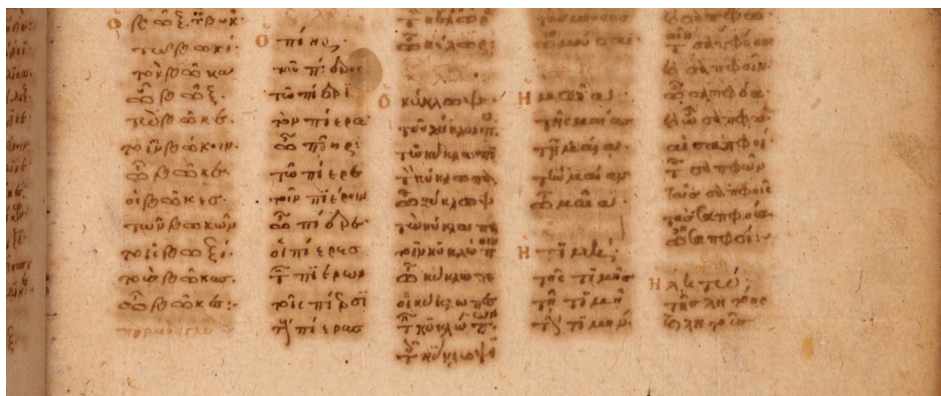



Tavola 3 Ms Athen. EBE 1089, f. 64*r*. Anonymus C

Tavola 4 Ms Athen. EBE 1089, f. 69*r*. Anonymus D

Tavola 5 Ms Athen. EBE 1089, f. 85*r*. *Anonymus* E (l. 15 sgg.)

Tavola 6 Ms Athen. EBE 1089, f. 87*r*. *Anonymus* F

Tavola 7 Ms Athen. EBE 1089, f. 91*r*. *Anonymus* G

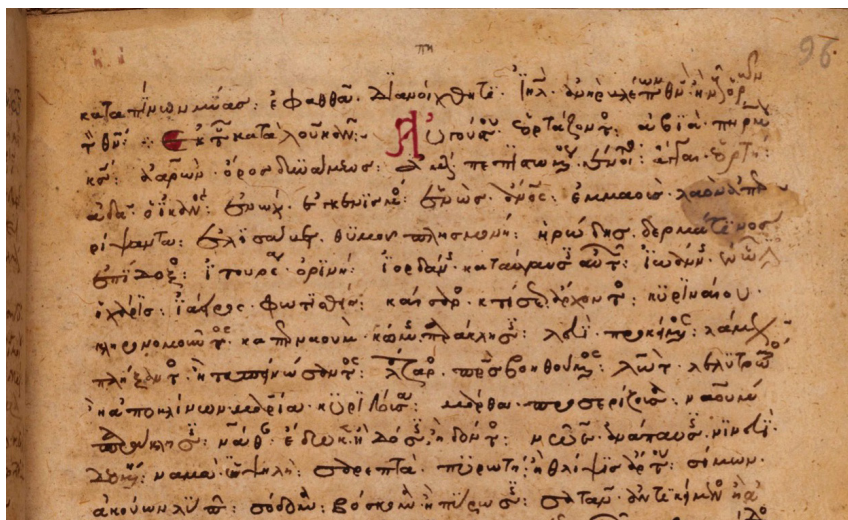



Tavola 8 Ms Athen. EBE 1089, f. 96*r*. *Anonymus* H

Tavola 9 Ms Athen. EBE 1089, f. 131*r*. *Anonymus* I

Tavola 10 Ms Athen. EBE 1089, f. 154*v* ll. 12-27. *Anonymus* L

Tavola 11 Ms Athen. EBE 1089, f. 235*r*. *Anonymus* M

Tavola 12 Ms Athen. f. 292*r*. *Anonymus* N (testo principale, margini di Μᾶρκος)

Tavola 13 Ms Athen. EBE 1089, f.94. Restauro di un foglio di XIII s. ad opera di Μᾶρκος

Tavola 14 Ms Athen. EBE 1089, f. 247*r*. Restauro di un foglio di XIV s. ad opera di Μᾶρκος.

Tavola 15 Ms Athen. EBE 1089, f. 3*r*. Le due varianti grafiche di Μᾶρκος

Tavola 16 Ms. Oxon. Cromw. 10, p. 347. Varianti grafiche A (ll. 1-13) e B (ll. 14-25) di Μᾶρκος

Tavola 17 Ms. Oxon. Cromw. 10, f. 17*r*. Μᾶρκος

Tavola 18 Ms. Auct. F. 6. 26, f. 34*r*. Μᾶρκος

Tavola 19 Ms. Oxon. Auct. F. 6. 26, f. 177*v*. Anonymus N

Tavola 20 Ms. Oxon. Auct. F. 6. 26., f. 156*v*. Matteo Camariote (ll. 1-6) e Μᾶρκος (ll. 7-12)

Bibliografia

Arco Magrì, M.; Massa Positano, L. (1965). *Lessico sintattico Laurenziano*. Napoli: Libreria scientifica editrice.

Bachmann, L. (1828). «Maximi Planudae Dialogus Περὶ γραμματικῆς ineditus». *Anecdota graeca e codd. mss. Bibl. Reg. Parisin.*, vol. 2. Leipzig: Sumptibus J.C. Hinrichs, 2-101.

Blank, D.L. (1988). «Peri schematon / Lesbonax». Montanari, F.; Blank, D.L.; Dyck, A.R. (eds), *I frammenti dei grammatici Agathokles, Hellanikos, Ptolemaios Epithetes: in app. i grammatici Theophilos, Anaxagoras, Xenon. − Peri schematon / Lesbonax. − The Fragments of Comanus of Naucratis* (*SGLG* 7). Berlin; New York: De Gruyter, 129-216.

Botley, P. (2010). *Learning Greek in Western Europe, 1396-1529: Grammars, Lexica, and Classroom Texts*. Philadelphia (PA): American Philosophical Society.

Bühler, W. (1987). *Zenobii Athoi proverbia, vulgari ceteraque memoria aucta*, vol. 1. Gottingae: Vandenhoek & Ruprecht.

Chatzimichail, D.K. (2002). Ματθαίος Καμαριώτης: συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του. Thessaloniki [PhD diss.].

Coxe, H.O. (1853). *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars prima recensionem codicum Graecorum continens*. Oxford: Bodleian Library Quarto Catalogues.

Cramer, J.A. (1836-37). *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecarum Oxoniensium*, voll. 3-4. Oxford: E typographeo academico.

Dain, A. (1954). *Le "Philétaeros" attribué à Hérodien*. Paris: Les Belles Lettres.

Devreesse, R. (1945). *Catalogue des manuscrits grecs*. Vol. 2, *Le fonds Coislin*. Paris: Imprimerie Nationale.

Di Napoli, L. (2021-22). *Gli Epimerismi 'Planudei'. Introduzione, edizione critica e traduzione* [tesi di dottorato]. Messina: Università degli Studi di Messina.

Donnet, D. (1967). *Le traité Περί συντάξεως λόγου de Grégoire de Corinthe*. Bruxelles; Rome: Institut historique Belge de Rome.

Donnet, D. (1982). *Le Traité de la construction de la phrase de Michel le Syncelle de Jérusalem. Histoire du texte, édition, traduction et commentaire*. Bruxelles; Rome: Institut historique Belge de Rome.

Dorandi, T. (2009). *Laertiana. Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle "Vite dei filosofi" di Diogene Laerzio*. Berlin; New York: de Gruyter.

Fischer, E. (1974). *Die Ekloge des Phrynichos* (*SGLG* 1). Berlin; New York: de Gruyter.

Gerlach, J. (2008). *Gnomica Democritea. Studien zur gnomologischen Überlieferung der Ethik Demokrits und zum Corpus Parisinum mit einer Edition der Democritea des Corpus Parisinum*. Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag.

Hansen, D.U. (1998). *Das attizistische Lexikon des Moeris* (*SGLG* 9). Berlin; New York: de Gruyter.

Hausrath, A. Hunger, H. (1959). *Corpus fabularum Aesopicarum*, Bde. 1-2. Leipzig: Bibliotheca Teubneriana (rist. 2012. Berlin; New York: de Gruyter).

Hilgard, A. (1901). *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam* (*GG* I/3). Leipzig: Bibliotheca Teubneriana (rist. 1965. Hildesheim: Georg Olms Verlag).

Lentz, A. (1870). *Herodiani Technici reliquiae* (*GG* III/2). Leipzig: Bibliotheca Teubneriana (rist. 1965. Hildesheim: Georg Olms Verlag).

Lilla, S. (1985). *Codices Vaticani graeci. Codices 2162-2254 (Codices Columnenses)*. Città del Vaticano: Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae.

Lindstam, S. (1919-20). «Senbyzantinska epimerismsamlingar och ordböcker». *Eranos*, 19, 57-92.

Mazal, O. (1965). «Ein Traktat über den dorischen Dialekt». *ByzZ*, 58, 292-305.
Mioni, E. (1985). *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*. Vol. 2, *Thesaurus antiquus. Codices 300-625*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
Probert, P. Roussou, S. (2023). *Ancient and Medieval Thought on Greek Enclitic*. Oxford: Oxford University Press.
Rabe, H. (1926). *Aphthonii progymnasmata* (*RG* X). Leipzig: Bibliotheca Teubneriana.
Sakkelion, I.; Sakkelion, A. (1892). *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*. Athens: Ακαδημία Αθηνών.
Sandri, M.G. (2023). *Trattati greci sui tropi. Introduzione ed edizione critica*. Berlin; Boston: De Gruyter.
Schneider, R. (1895). *Excerpta Περὶ παθῶν.* Leipzig: Programm Gymnasium Duisburg.
Schneider, J. (1999). *Les traités orthographiques grecs antiques et byzantins*. Turnhout: Brepols.
Signes Codoñer, J. (2016). *La Quimera de los gramáticos: historia de la voz media del verbo griego en la tradición gramatical desde Apolonio Díscolo hasta Ludolf Küster y Philipp Buttmann*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
Spengel, L. (1856). *Rhetores Graeci*, vol. 3. Leipzig: Bibliotheca Teubneriana (rist. 1966. Frankfurt am Main: Minerva).
Speranzi, D. (2013). *Marco Musuro. Libri e scrittura*. Roma: Accademia nazionale dei Lincei.
Speranzi, D. (2018). «Scritture, libri e uomini all'ombra di Bessarione. II. La 'doppia mano' di Atanasio Calceopulo». *Rinascimento*, 58, 193-237.
Sturz, F.W. (1818). *Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita*. Leipzig: Ioann. Avg. Gottl. Weigel (rist. 1973. Hildesheim: Georg Olms Verlag).
Touliatos-Miles, D. (2010). *A Descriptive Catalogue of the Musical Manuscript Collection of the National Library of Greece: Byzantine Chant and Other Music Repertory Recovered*. Farnham; Burlington: Routledge.
Ucciardello, G. (2019). «Un misconosciuto frammento del grammatico Ireneo nell'*Ecloga* di Frinico». *Eikasmos*, 30, 171-9.
Ucciardello, G. (2021). «Un estratto dal *Philetairos* pseudoerodianeo nel Darms. 2773 (con appunti sulla tradizione manoscritta del lessico)». Cantore, R. Montemurro, F. Telesca, C. (a cura di), *Mira Varietas Lectionum*. Potenza: Basilicata University Press, 51-80.
Valckenaer, L.C. (1739). *Ammonius. De differentia adfinium vocabulorum*. Leipzig: Ioann. Avg. Gottl. Weigel.
Valente, S. (2015). *The Antiatticist. Introduction and Critical Edition*. Berlin; Boston: De Gruyter.
Vilborg, E. (1955). *Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon*. Stockholm: Studia Graeca et Latina Gothoburgensia.
Voltz, L.; Crönert, W. (1897). «Der Codex 2773 miscellaneus Graecus der Großherzoglichen Hofbibliothek zu Darmstadt. Ein Beitrag zur griechischen Excerpten-Litteratur». *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 14, 537-71.
Wachsmuth, K. (1882). *Studien zu den griechischen Florilegien*. Berlin: Weidmann (rist. 1971. Osnabruck: Biblio Verlag).
Wilson, N. (1980). «Greek Grammars». de la Mare, A.C.; Barker-Benfield, B.C. (eds), *Manuscripts at Oxford: An Exhibition in Memory of Richard William Hunt (1908-1979)*. Oxford: Bodleian Library, 77-8.
Zagklas, N. (2011). «A Byzantine Grammar Treatise Attributed to Theodoros Prodromos». *Graeco-Latina Brunensia*, 16(1), 77-86.

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Intorno alla circolazione del mito su Eracle in età imperiale
Alcune suggestioni sull'*Herakliskos* di Filostrato *Minor*

Silvia Cutuli
Ricercatrice indipendente

Abstract The fifth Imago of Philostratus *Minor*, which portrays baby Heracles' struggle against the snakes sent from Hera, appears to be inspired by two Pindaric works (*Nem.* 1 and *Pae.* 20). This paper explores the possibility that some linguistic features of Philostratus' *ekphrasis* can be borrowed (presumably by secondary source) from Panyassis' lost *Herakleia*. By going against the *communis opinio*, it is suggested that this archaic exametric poem may have survived through Imperial Age, until the 2nd century AD, alongside other mythographic and poetic works about the Heracles' saga.

Keywords Heracles. Herakleiai. Philostratus Minor. Pindarus. Panyassis.

Edizioni Ca'Foscari

Peer review

Submitted 2021-12-17
Accepted 2023-03-15
Published 2023-03-04

Open access

Citation Cutuli, S. (2023). "Intorno alla circolazione del mito su Eracle in età imperiale. Alcune suggestioni sull'*Herakliskos* di Filostrato *Minor*". *Lexis*, 41(n.s.), 1, 155-180.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01/007

1 Premessa

Lo studio sulla trasmissione di tradizioni mitiche antiche si intreccia essenzialmente a due filoni di indagine: il *Fortleben* delle opere latrici di tali tradizioni e le dinamiche sottese alle scelte che determinati autori operarono in epoche successive, inerenti in prima istanza a personali criteri di selezione e rielaborazione – o meccanica e pedissequa acquisizione – dei modelli letterari. A queste due linee di studio si può affiancare una terza prospettiva di analisi, che tiene conto della 'vitalità' e della versatilità intrinseche alla natura stessa di alcune figure mitiche. Con tali cifre distintive si configura la 'fisionomia' mitica di Eracle, l'eroe che in varie epoche e in diversi distretti dell'ecumene greco ha veicolato le esigenze di rivendicazione politica e territoriale da parte di sovrani, popoli e città. A prescindere dalla dimensione particolaristica e dalla declinazione ideologica di alcuni miti eraclei, la loro capillare diffusione nel tempo e nello spazio si tradusse nell'indiscussa fortuna letteraria e iconografica del personaggio nonché delle imprese a lui connesse, che divennero parte integrante del patrimonio culturale greco e greco-romano. Non stupisce quindi che la presenza di miti su Eracle in opere di età imperiale e tardo-imperiale ponga dei quesiti allineabili alle tre direttrici di analisi sopradette. In tale ottica si punterà il *focus* su un luogo dell'*Herakliskos* di Filostrato *Minor*, nel quale, accanto all'evidente adesione ai celebri carmi di Pindaro dedicati al mito di Eracle in fasce, è possibile intravedere la presenza di riverberi linguistici risalenti, secondo il quadro indiziario qui ritenuto attendibile, a Paniassi di Alicarnasso, autore tardo-arcaico di perduti *Ionikà* in distici e di un esteso poema su Eracle (Ἡράκλεια) in 14 libri e 9.000 esametri, conosciuto però solo tramite pochi e problematici frammenti.[1]

Prima di valutare la possibile interazione del poeta con l'opera di Filostrato, si deve partire da una constatazione di ordine generale: alla tradizione di Paniassi – anche a fronte della scarsità dei materiali a disposizione (riusciamo a leggere solo una sessantina di esametri tràditi nei circa 30 frammenti superstiti) – non è mai stato riservato un adeguato approfondimento. L'indagine è rimasta difatti

Ringrazio i *referees* per gli utili suggerimenti; sono inoltre grata alla prof.ssa Cannatà Fera e al prof. Ucciardello per tutti i preziosi consigli dispensati durante l'elaborazione di questo testo. Di eventuali errori e imprecisioni rimango l'unica responsabile.

1 Di prossima pubblicazione è una monografia dedicata all'edizione e all'analisi dei frammenti di Paniassi, già oggetto della mia tesi dottorale (Cutuli 2019). L'unico precedente lavoro di commento sistematico ai relitti dell'opera paniassidea è stato realizzato da Matthews nel 1974; i frammenti sono stati inclusi anche nelle edizioni moderne di Davies 1988, Bernabé 1996 e West 2003. Bernabé 1979, 360-90, in un lavoro sulla poesia epica arcaica, prodromico alla fondamentale edizione teubneriana, ha dedicato una breve presentazione al contenuto del testo paniassideo.

circoscritta al lavoro di Stoessl, il quale, nella pur dettagliata voce compilata per la *Pauly-Wissowa*, non prese in considerazione la conoscenza del poeta e della sua opera in età imperiale (1949, 895-923); e anche i successivi e sporadici contributi su questa figura poetica dagli oscuri contorni biografici appoggiarono l'ipotesi che fosse apprezzata esclusivamente e/o principalmente in età ellenistica, presumendo tra l'altro che vi fosse stato un notevole divario nella trasmissione delle opere tra la loro epoca di composizione/circolazione (fine VI-inizi V sec. a.C.) e quella dello studio critico da parte dei dotti alessandrini.[2] Tuttavia, l'analisi dei frammenti e della loro tradizione documenta la circolazione dell'*Herakleia* in alcune zone della grecità durante i primi secoli dell'impero, un aspetto da tenere presente in questa fase preliminare (sul quale si ritorna nel § 4), al fine di riflettere, con uno spettro più ampio di elementi, sulla ricezione di tradizioni mitiche antiche su Eracle.

2 'Sentieri' di trasmissione del mito di Eracle in età imperiale

L'ipotesi della sopravvivenza in età imperiale del poema di Paniassi, accennata nel paragrafo precedente, risulta utile nell'accostarsi ad un'opera come quella di Filostrato *Minor* che, contenendo la descrizione di ben quattro episodi della saga eraclea,[3] un presunto indizio del ricorso da parte del sofista ad un 'bagaglio organico e sistematico' di miti sull'eroe, solleva dei quesiti sulle fonti mitiche adoperate. Potrebbe a questo punto rivelarsi necessario includere nel riesame dei modelli letterari di riferimento anche quelle opere sinora non sottoposte alla dovuta attenzione, poiché 'sommerse'[4] in una tradizione indiretta e frammentaria, che, rendendo complicata la loro stessa identificazione, ha sovente pregiudicato l'approccio e l'atteggiamento degli studiosi verso queste testimonianze. Mi riferisco in particolar modo ai poemi su Eracle fioriti in età arcaica (dal VII sec.

2 Cf. e.g. Matthews 1974, 31-5; Wolf 1993, 169 nota 891. Secondo Grimaldi, la tradizione del poema era già sfumata nel corso del V-IV sec. a.C. (Grimaldi 1997-98, 35).

3 *Eracle o Acheloo* (4), *Eracle in fasce* (5), *Esione* (12), *Nesso* (16). Nell'ultima εἰκών della raccolta (*Im*. 17), Eracle non è protagonista dell'immagine, ma viene ricordato nelle vicende di Filottete antecedenti alla condizione di sofferenza immortalata nel quadro. Come osserva Cannatà Fera 2010, 387, il numero degli episodi eraclei rispecchia la scelta compiuta in precedenza dal nonno, il quale nel secondo libro aveva a sua volta riservato ad Eracle quattro descrizioni (*Atlante* 20, *Anteo* 21, *Eracle tra i Pigmei* 22, *Eracle folle* 23).

4 Per il concetto di «submerged genre» cf. Lulli 2014.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 155-180 | e-ISSN 2724-1564

all'inizio del V sec. a.C.),[5] noti con il nome di *Herakleiai* e criticati da Aristotele in un passo della *Poetica* per la loro mancanza di unità tematica (1451a 16-22).[6] L'accusa aristotelica si pronunciava contro un tipo di narrazione 'complessa' nella sua articolazione che – per quanto ci è consentito appurare dalla lettura degli esigui frammenti – sembra si estendesse all'intera biografia eroica, costituita dalle imprese del dodecalogo, i *parerga* (avventure accidentali e parallele a quelle del canone) e le *praxeis* (vicende posteriori al compimento del dedecalogo).[7] Lo sviluppo di questo genere di *epos* era intimamente connesso al processo di formazione del canone delle avventure eraclee. La nozione di 'complessità' va intesa nel senso di estensione e completezza, ma anche della strutturazione narrativa delle gesta, che sembra potesse includere parti descrittive (abbigliamento, caratteristiche fisiche e morali dei personaggi e dei molteplici avversari di Eracle, umani e ferini), *excursus* eruditi, estesi *flashback* riguardanti i vari episodi della vita eroica. L'affastellamento narrativo di questi elementi, intrecciati nella *consecutio* temporale del canone, veniva evidentemente percepito da Aristotele come un ulteriore fattore di 'dispersione' all'interno dell'economia generale dell'opera.[8]

Nonostante il giudizio dello Stagirita faccia intendere che il numero di questi poemi fosse cospicuo, le uniche *Herakleiai* antiche attestate con certezza rimangono quelle di Pisandro di Rodi (frr. 1-10 + frr. dub. 1-9 Tsagalis) – il cui *floruit* coincide con il 648 a.C. – e di Paniassi.[9] Proprio quest'ultimo dovette esercitare un ruolo di primo

5 Su queste opere Hainsworth 1976, 5: «The early epic narratives of Herakles' exploits appear to have been of the same low factual quality as the lesser poems of the Trojan cycle».

6 Μῦθος δ' ἐστὶν εἷς οὐχ ὥσπερ τινὲς οἴονται ἐὰν περὶ ἕνα ᾖ· πολλὰ γὰρ καὶ ἄπειρα τῷ ἑνὶ συμβαίνει, ἐξ ὧν ἐνίων οὐδέν ἐστιν ἕν· οὕτως δὲ καὶ πράξεις ἑνὸς πολλαί εἰσιν, ἐξ ὧν μία οὐδεμία γίνεται πρᾶξις. διὸ πάντες ἐοίκασιν ἁμαρτάνειν ὅσοι τῶν ποιητῶν Ἡρακληΐδα Θησηΐδα καὶ τὰ τοιαῦτα ποιήματα πεποιήκασιν· οἴονται γάρ, ἐπεὶ εἷς ἦν ὁ Ἡρακλῆς, ἕνα καὶ τὸν μῦθον εἶναι προσήκειν. (Vi è racconto unitario non, come alcuni pensano, se verte su un solo personaggio. Infatti molte e infinite cose accadono ad una sola entità, da alcune delle quali non deriva nessuna unità; così anche le azioni di una sola persona sono molteplici, dalle quali non vi è nessuna azione unitaria. Perciò sembra che siano in errore tutti coloro tra i poeti che hanno composto un'*Eracleide*, una *Teseide* e siffatti poemi. Infatti credono che, poiché Eracle è uno, sia unitario anche il racconto) (Trad. dell'Autrice).

7 Lipka 2018, 209 ha ricondotto questi componimenti al genere poetico dell'aretologia epica, da identificare in una specifica categoria epica alla stregua della poesia bucolica e didattica.

8 Al contrario Lipka 2018, 209: «Aretalogies are defined here as poetic narratives in which the deeds of a single hero (or god) are recounted by a third person omniscient authorial voice in a more or less undisturbed, linear sequence».

9 Pesanti riserve rimangono su Pisino di Lindo, plagiato da Pisandro secondo l'isolata notizia di Clem.Al. *Strom.* 625.1 (= Peisand. T 4 Tsagalis) e Cinetone di Sparta, indicato come autore di una *Herakleia* in uno scolio ad Apollonio Rodio (Κιναίθων ἱστορεῖ ἐν Ἡρακλείᾳ: *Sch.* A.R. 1.1357 Wendel), che però altrove fa il nome di Conone, il mitogra-

piano nella stabilizzazione del dodecalogo e nella trattazione del mito eracleo, che – ad eccezione dell'*Herakleia* di Pisandro, composta di soli due libri – fino a quel momento era stato destinato o ad opere che sviluppavano vicende uniche o in numero ridotto (lo *Scudo* pseudo-esiodeo; la *Presa di Ecalia* di Creofilo di Samo e la *Meropide*), oppure a brevi riferimenti all'interno di altri componimenti poetici.[10] Gli altri autori di *Herakleiai* documentati nelle fonti – di cui non abbiamo che scarsissimi resti – risalgono all'età ellenistica: Diotimo di Adramitto *SH* 393-4 (la citazione di quest'ultimo frammento in *Suda* ε 3718 Adler è accompagnata dall'indicazione Ἡρακλέους ἄθλοις, un possibile indizio della natura catalogica dell'opera, la quale – in ossequio ai nuovi canoni estetici dell'epoca – sembra privilegiasse aspetti secondari del mito e una caratterizzazione anti-eroica del personaggio); Fedimo di Bisante *SH* 669; Riano di Creta frr. 2-9 Powell + *SH* 715.

Non è rimasta, invece, alcuna traccia incontrovertibile sull'esistenza di questa tipologia di *epos* in epoca imperiale. La sopravvivenza di alcuni papiri contenenti versi esametrici anonimi su Eracle fa sorgere però il valido e lecito dubbio che anche dopo il I sec. a.C. continuassero a circolare tradizioni mitiche riconducibili o alle *Herakleiai* più antiche a noi note (un dato che tra l'altro avvalorerebbe l'ipotesi del *Fortleben* paniassideo prolungato nel tempo), o ai poemi ellenistici e a possibili *Herakleiai* di nuova formazione cadute nell'oblio. Il *P. Oxy*. LXIX 4714 (*MP*[3] 1984.230 = *LDAB* 10606= *APHex* III 118), assegnato al III sec. d.C., conserva versi sulla lotta dei Lapiti contro i Centauri e di Eracle contro Cerbero, risalenti – secondo l'editore Massimilla – ad un periodo compreso tra la tarda età ellenistica e la prima età imperiale.[11] Così anche il *P. Berol*. 17071 (*MP*[3] 1800.1= *LDAB* 5769= *APHex* III 102), un frammento di codice papiraceo del V-VI sec., rinvenuto a Hermoupolis, è latore di un piccolo stralcio esametrico su Eracle e gli Eraclidi, appartenente ad un *epos* di età post-ellenistica.[12] Il *PSI* XV 1466 (*MP*[3] 1837 = *LDAB* 5013 = *APHex* III 107), ascrivibile al II-III sec., sembra tramandare, invece, versi di incerta datazione, che narrano il passaggio del nostro

fo di età imperiale, autore di 50 Διηγήσεις (Κόνων δὲ ἐν τῇ Ἡρακλείᾳ: *Sch*. A.R. 1.1165 Wendel): cf. Tsagalis 2022, 121.

10 La compiutezza, adattata ad una estensione notevole dell'opera tale da accogliere e declinare al suo interno un intero bagaglio mitico nutrito di numerosi dettagli, potrebbe rendere ragione dell'inserimento di Paniassi nella rosa dei migliori poeti da parte degli Alessandrini (vedi § 4).

11 Cf. Massimilla 2005.

12 O 'post-teocritea', come specifica Ucciardello 2009, 485, che ha portato luce sui lacerti papiracei di poesia esametrica su Eracle esclusi dalle sillogi di poesia epica (arcaica ed ellenistica): cf. Ucciardello 2010. Tutti questi testi anonimi o di incerta attribuzione sono ora catalogati in Perale 2020, 26-7.

eroe a Reggio. Anche in quest'ultimo caso, l'indeterminatezza cronologica non è ostativa ad una considerazione fondamentale: nel pieno dell'età imperiale era solido – almeno in alcune zone o centri culturali – l'interesse a tramandare poemi epici incentrati su Eracle o comunque contenenti sezioni sul mito eracleoconcor.[13] Due interessanti indizi a sostegno della questione appena descritta sono ricavabili da Strabone e da Filostrato *Maior*: nella *Geografia* sembra segnalata proprio la recitazione di Ἡρακλέους ἆθλα (ἢ Θησέως), dal cui ascolto viene spinta all'emulazione buona parte dei cittadini (1.2.8 [19]); mentre nell'*Heroicus* viene indicata con significativa consapevolezza l'esistenza di antichi poemi su Eracle, la cui origine precede persino la poesia omerica (7.5).[14]

A rendere eloquenti questi dati sono due fenomeni di altrettanta rilevanza, entrambi risalenti all'epoca imperiale:

1. le prime attestazioni di liste complete e dettagliate delle imprese canoniche, la cui serialità, già in precedenza stabilizzatasi,[15] veniva indicata in età ellenistica con il generico riferimento all' 'insieme di ἆθλα/μόχθοι':[16] *Tabula Albana BNJ* 40 F1 (*IG* XIV 1293); Hyg. *Fab*. 30-1 (mentre di incerta datazione sono i cataloghi in versi delle imprese trasmessi da *AG* 16.92; *AL* 1.627), da giustapporre alla compilazione di biografie eroiche (vedi *infra*);
2. il divampante successo di Eracle e della rappresentazione del ciclo tra II e IV sec. d.C.,[17] coerente con l'esaltazione dell'ideologia imperiale del trionfo attraverso la figura eroica e le sue avventure.

Se esisteva una reale connessione tra la rappresentazione organica dell'intera serie di fatiche e la 'rifioritura' della tradizione letteraria delle *Herakleiai* è un'ipotesi che andrebbe opportunamente esplorata. Sinora infatti gli studi sulla sopravvivenza della poesia epica minore hanno riguardato principalmente i cosiddetti poemi del ciclo,

13 Si consideri anche che *P. Hal.* 2 (*MP*³ 1787 = *LDAB* 5650 = *APHex* I 41), un frammento di epitalamio del IV secolo (in un primo tempo identificato in un pezzo epico: *CA ep. adesp.* 8), al v. 5 riporta il nesso δυώδεκα πάν̣τας ἀέθλους.

14 καίτοι, ξένε, πρὸ Πριάμου καὶ Τροίας οὐδὲ ῥαψῳδία τις ἦν, οὐδὲ ᾖδετο τὰ μήπω πραχθέντα· ποιητικὴ μὲν γὰρ ἦν περί τε τὰ μαντεῖα περί τε τὸν Ἀλκμήνης Ἡρακλέα, καθισταμένη τε ἄρτι καὶ οὔπω ἡβάσκουσα, Ὅμηρος δὲ οὔπω ᾖδεν, ἀλλ' οἱ μὲν Τροίας ἁλούσης, οἱ δὲ ὀλίγαις ἢ ὀκτὼ γενεαῖς ὕστερον.

15 Raccolta delle testimonianze di cataloghi di imprese ora in Ogden 2021, XXV-XXVIII.

16 Così Theoc. 24.82-3; *AP* 9.59 (= Pisand. T 2 Tsagalis); A.R. 1.1317-18; Euph. fr. 71.13 Lightfoot.

17 Cf. Boardmann 1990, 9-16; Stafford 2012, 29-30, 247 nota 6. Rimando inoltre a Malfitana 2005, 17-53, che ha scandagliato, con spunti interessantissimi sulla trattazione della figura di Eracle nell'iconografia imperiale, le immagini del ciclo nella ceramica corinzia di età romana.

nonché il loro *engagement* con la poesia epica imperiale.[18] Anche per queste opere la cronologia della loro perdita rimane un punto controverso: assunzione generale è che i poemi epici di età imperiale possano essere stati riscritti per colmare la perdita dei poemi del ciclo, ancora in parte accessibili a Quinto e Trifiodoro (III sec.), ma interamente persi ai tempi di Nonno e Colluto (V-VI sec.).[19]

La tradizione delle *Herakleiai* antiche ha seguito la stessa parabola 'esistenziale'? Il singolo caso di Paniassi si presta a questa possibilità. E qualora fossero esistite *Herakleiai* di età imperiale, la loro produzione nasceva da una rinnovata esigenza di sopperire alla carenza di materiale mitico, avvertita in alcuni centri dell'impero proprio in virtù dell'interesse che la figura di Eracle aveva catalizzato in chiave ideologica, politica e religiosa?

Nonostante risulti ancora difficile riuscire a sostanziare queste supposizioni, le *Herakleiai* si potrebbero verosimilmente collocare accanto agli altri possibili 'canali di trasmissione' del mito su Eracle (che avveniva tramite 'accesso diretto' o tramite fonti secondarie), utilizzati in epoca imperiale da scrittori (e artisti) interessati alla saga eroica:

a. le singole opere poetiche che in precedenza avevano diffusamente trattato determinate vicende mitiche (nel caso valutato in questo contesto è emerso il nome di Pindaro, ma anche di Teocrito);
b. le narrazioni mitografiche contenute in opere di tipo storico e storiografico;[20]
c. prodotti di natura letteraria e paraletteraria in cui le tradizioni più antiche vennero riversate (con tagli, manipolazioni, commenti e interpretazioni: *excerpta*, *scholia*, *hypomnemata* e – in genere – opere collectanee e antiquarie),[21] ma an-

18 Per il quale cf. tra gli studi più recenti il capitolo di Bär, Baumach 2015, 604-22, all'interno del volume interamente dedicato al tema della ricezione della poesia ciclica, che ha stimolato anche le riflessioni di Burgess 2016, 23-30. Un utile e aggiornata presentazione dello *status quaestionis* in relazione al complesso rapporto intertestuale tra poemi del ciclo e il poema di Quinto Smirneo è fornita da Scafoglio 2022.

19 Cf. sempre le fondamentali considerazioni di Bär, Baumach 2015, 604-6.

20 Il mito dell'eroe ricopre uno spazio non trascurabile nel secondo libro della *Genealogia* di Ecateo (frr. 23-30 Fowler) e della *Foronide* di Ellanico (frr. 101a-116 + 197a Fowler ≠ frr. 18-31 Ambaglio), nelle *Storie* di Ferecide, ovvero parte del II (frr. 47-71 Dolcetti ≠ frr. 13-17+ 68-76 Fowler) e del III libro (frr. 72-85 Dolcetti ≠ frr. 18-19 + 77-83 +168 Fowler). L'eracleota Erodoro, invece, scrisse sull'eroe un'intera opera in 17 libri, conosciuta dalle fonti con il titolo ὁ καθ' Ἡρακλέα λόγος (frr. 1, 3-4 Fowler) e con la segnatura τὰ καθ' Ἡρακλέα (fr. 2 Fowler). Sulla struttura e la distribuzione tematica di queste opere cf. l'accurata rassegna di Meliadò 2015, 1057-89.

21 Tra queste la *Periegesi* di Pausania che racchiude citazioni di Pisandro, Paniassi e di altri autori e opere su Eracle (Esiodo, Stesicoro, Onomacrito, la *Miniade*, ecc.), ma lascia anonimi numerosi *logoi* eraclei, anche di una certa estensione: l'uccisione di Ciato a Fliunte durante il banchetto con Eneo (2.13.8); il ritorno degli Eraclidi (2.18.7);

che raccolte secondo consapevoli metodi di catalogazione e sistemazione (manuali, compendi di contenuto mitico), divenendo una base di conoscenza 'enciclopedica' per autori di età successive. In quest'ultimo versante di produzione si collocano le opere di Diodoro (*Bibl.* 4.8-39) e di Apollodoro (*Bibl.* 2.4.8-2.7.7), che conservano gli unici *bioi* completi su Eracle,[22] e il già menzionato *Fabulario* di Igino,[23] che – per citare un esempio dal valore emblematico – sembra aver esercitato una influenza notevole sulla sezione ecfrastica del poema di Quinto Smirneo comprendente l'esposizione delle fatiche di Eracle sullo scudo di Euripilo.[24]

3 Riflessi poetici tra Pindaro, Paniassi (Teocrito, e Nicandro?) nell'*Herakliskos*

Dopo aver preso in considerazione l'ipotesi della circolazione di poemi eraclei in età imperiale (siano essi di tradizione antica o meno), è possibile addentrarsi – con una consapevolezza diversa – nell' analisi del caso specifico qui presentato, ovvero un estratto della quinta *imago* di Filostrato *Minor*, dedicata al diffusissimo episodio di Eracle in fasce che strozza i serpenti mandati da Era (Ἡρακλῆς ἐν σπαργάνοις).

La trattazione dell'intera vicenda – soprattutto per la scelta di alcuni aspetti contenutistici e 'dell'organizzazione tematica' – è automaticamente accostabile alla I *Nemea* e al XX 'Peana' di Pindaro

il seppellimento di Icaro che valse all'eroe la ricompensa di una statua costruita in suo onore da Dedalo (9.11.4-5); l'unione con le figlie di Testio (9.27.6-7), e molti altri.

22 È possibile che alla base delle sezioni eraclee vi siano stati anche altri manuali mitografici andati persi, ma il problema intricatissimo delle fonti utilizzate da questi testi per ovvie ragioni non può essere ripercorso in questa sede. In Apollodoro è confluito molto materiale di chiara impronta ferecidea (cf. Frazer 1921, 213, 225; Van der Valk 1958, 117, 123-9; Rodríguez Somolinos 1989, 325-31; Dolcetti 2004, 147, nota 74; Fowler 2013, 291); mentre per il IV libro di Diodoro e la sezione eraclea in essa conservata si è congetturato un utilizzo congiunto della *summa* di Dionisio di Mitilene, dell'*Encomio di Eracle* scritto da Matris di Tebe nel II sec. a.C. (e menzionato in Diod. 1.24.4 a proposito di Eracle), e di Timeo di Tauromenio, citato come fonte della gesta eroiche in Diod. 4.21.7, 4.22.6: cf. Cordiano 2004, 74 *apud* Cordiano, Zorat 2004.

23 L'elenco di *athla* e *parerga* è conservato nelle *Fabulae* 30 e 31, mentre a singoli personaggi della saga sono dedicate le *Fabulae* 29, 32-6.

24 Il poeta utilizza come modello la *Fabula* 30 (*PostHom.* 6.200-68) e le ultime cinque imprese della *Fabula* 31 (*PostHom.* 6.268-91): cf. Vian 2003, 57; García Romero 1997, 184-5 nota 14. Un altro esempio indicativo di questi complessi fenomeni di trasmissione di versioni mitiche su Eracle è rappresentato dal frammento di Ferecide sulla consegna all'eroe della coppa d'oro da parte di Helios (fr. 72 Dolcetti = 18a Fowler): il testo viene citato da Ateneo (11.39) secondo il dettato originario, ma viene riprodotto in modo semplificato e sbiadito da Apollodoro (2.5.10 [107]).

(*P. Oxy*. XXVI 2442, fr. 31 = *LDAB* 3747 = *TM* 62564),[25] le testimonianze letterarie più antiche in cui viene narrata la nascita del prodigioso figlio di Zeus (personaggio mitico amato dal poeta e da lui celebrato come l'esempio più alto e irreprensibile di ἀρετή).[26]

Tuttavia, nel luogo filostrateo preso in esame emergono singolari elementi lessicali che sembrano rievocare anche un 'frammento' di Paniassi di tradizione indiretta, e di controversa interpretazione poiché costituito da soli due esametri (di cui uno mutilo del primo emistichio), contenenti la menzione della squama di un serpente.

In ragione di questa esiguità testuale, che ha reso problematica anche l'esatta individuazione dell'episodio mitico di pertinenza dei versi,[27] oltre alle porzioni dei testi di Filostrato e Pindaro, necessari al raffronto, si riporta a seguire, e per esteso, lo scolio 257b ai *Theriakà* di Nicandro, fonte del frammento epico. Sebbene l'autore dello scolio si limiti a segnalare solo l'appartenenza dei versi ad una *Herakleia* senza dichiararne l'*authorship*, si accetta in questa sede la paternità paniassidea, riconosciuta per la prima volta da Meineke (1843, 369), ed in seguito condivisa da Matthews (1974, 142-3), con valide argomentazioni inerenti sia alla fama del poeta sia alle caratteristiche linguistico-formali della sua opera. Una prova a favore di questa attribuzione si può appunto rilevare nell'omissione stessa del nome dell'autore da parte dello scolio, da interpretare come indicativa rispetto alla celebrità del poeta stesso che doveva essere tale

25 Grazie a D'Alessio 1997, 23-60, il genere di quest'ultimo componimento, contrassegnato da asterisco nell'edizione di Snell, è stato identificato in un prosodio. L'ipotesi – sfiorata in precedenza da Lobel 1961, 50 – è ampiamente condivisa cf. Kampakoglou 2019, 182; Cannatà Fera 2020, 11 nota 2; Prodi 2020, 11.

26 Dello stesso periodo dell'epinicio – anni Settanta del V sec. a.C.: sulla cronologia cf. Cannatà Fera 2020, 12-88 – sono quattro vasi attici a figure rosse (*LIMC* IV Herakles 1650-1653 = *LIMC* I Alkmene 8-11); mentre verso la fine del secolo si colloca il dipinto di Zeusi, noto grazie a Plinio il Vecchio (*NH* 35.63: *Hercules infans dracones strangulans Alcmena matre coram pavente et Amphitryone*). Per le testimonianze letterarie e iconografiche sulla vicenda cf. la contratta rassegna di Woodford 1988, 827-32; Ogden 2013, 63-5; Pache 2021, 7-9. Insieme a Pindaro e Filostrato la narrazione più distesa di questa impresa si ritrova nel XXIV idillio di Teocrito (vv. 11-67) e nell'*Amphitruo* di Plauto (vv. 1053-130). Una veloce e chiara analisi sul confronto tra i testi di Pindaro e Filostrato è offerta da Pandolfo 2004. Su possibili influenze di modelli iconografici nell'opera di Filostrato *Minor* e nell'*ekphrasis* di nostro interesse cf. Noack-Hilgers 1999; ma per una completa *review* degli studi ed una messa a punto della dibattuta e vieta questione sulle fonti dei due Filostrati conviene rimandare a Cannatà Fera 2010, che si sofferma anche sulla εἰκών qui sottoposta alla nostra attenzione (390-3).

27 La contestualizzazione del frammento all'interno del poema rimane un quesito inevaso. Meineke 1843, 369 ipotizzò la provenienza dei versi dalla vicenda di Eracle nel giardino delle Esperidi, ma senza scartare l'episodio dell'Idra Lernea: così anche Matthews 1974, 142; Bernabé 1996, 187. Il successivo assenso di West (2003, 201) continuava ad essere ancorato ad un unico dato che non risulta di fatto probante: la citazione in Panyas. fr. 15 West della battaglia contro il serpente custode dei pomi.

da non necessitare di una eventuale ‘superflua’ esplicitazione.[28] E se da una parte Meineke reputava parimenti valida l’assegnazione a Pisandro (1843, 369), dall’altra Matthews, pur menzionando anche Riano, il quale – sottolineerei – a differenza di Pisandro e Paniassi non era inserito nel canone dei poeti epici, specificava che «there are certain features in the lines which are quite suitable for the work of Panyassis» (1974, 142). Infatti, in conformità agli altri relitti paniassidei, il frammento presenta la peculiare mistione di elementi estranei alla dizione epica (i.e. φολίς: sul quale vedi *infra*) ed elementi di chiara suggestione omerica (e.g. εἴσατο χαλκοῦ ripreso da διὰ πρὸ δὲ εἴσατο χαλκός: *Il.* 5.538, 17.518; *Od.* 24.524). Vale anche la pena sottolineare che l’omerico φαεινός[29] ricorre nella stessa sede metrica in Panyas. fr. 9 West. Inoltre, l’arcaicità del frammento potrebbe essere dimostrata a partire dal numero di occorrenze poetiche del composto ἀπολάμπω, attestato sei volte in Omero (*Il.* 6.295 et al.), una nello *Scutum* pseudo-esiodeo (v. 72), solo due volte in epoca classica (Aristoph. *Av.* 1009; Pherecr. fr. 164 K.-A.), ed ellenistica (A.R. 4.1710;[30] Call. *Dian.* 102).

Le precisazioni sulla paternità dei versi e il loro contesto di provenienza fanno in realtà da corollario all’argomento che si vuole di seguito discutere, il cui punto focale è la presenza in Filostrato di riflessi poetici di ‘tale *Herakleia*’ che, con il dovuto beneficio del dubbio e in accordo ai precedenti editori, riconduciamo al poeta Paniassi e ad uno scenario caratterizzato dalla descrizione di un serpente.

a) Philostr.Jun. *Im.* 5.1:

Ἀθύρεις, Ἡράκλεις, ἀθύρεις καὶ γελᾷς ἤδη τὸν ἆθλον ἐν σπαργάνοις ὢν καὶ ταῦτα, καὶ τοὺς ἐξ Ἥρας δράκοντας ἑκάτερον ἑκατέρᾳ χειρὶ ἀπολαβὼν οὐδὲν ἐπιστρέφῃ τῆς μητρὸς ἔκφρονος παρεστώσης καὶ περιδεοῦς, ἀλλ’ οἱ μὲν ἤδη παρεῖνται μηκύναντες ἐς γῆν τοὺς ὁλκοὺς καὶ τὰς κεφαλὰς ἐπικλίναντες ταῖς τοῦ νηπίου χερσὶν ὑποφαινούσας τι καὶ τῶν ὀδόντων· κάρχαροι δὲ οὗτοι καὶ ἰώδεις λοφιαί τε αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ θανάτου ἐς θάτερα ἐπικρεμεῖς καὶ τὰ ὄμματα οὐ δεδορκότα ἥ τε φολὶς

---

28 In tempi recenti, Overduin 2014, 284, non ha sollevato alcuna incertezza sull’autorità paniassidea. L’omissione può anche essere dovuta ad una meccanica semplificazione dello scoliaste.

29 L’aggettivo (presente 83 volte in Omero) compare solo tre volte nel corpus esiodeo e sempre in riferimento a metalli: ὀρειχάλκοιο φαεινοῦ ([*Sc.*] 122), χρυσῷ τε φαεινῷ, ([*Sc.*] 142), φαεινοὶ/χρύσειοι ([*Sc.*] 225-6).

30 Nel IV quarto libro delle *Argonautiche* ricorrono due echi paniassidei: v. 1438 (ἀμφὶ δὲ δέρμα πελωρίου ἕστο λέοντος, cf. frr. 6-7 West: δέρμα τε θήρειον Βεμβινήταο λέοντος; καὶ Βεμβινήταο πελώρου δέρμα λέοντος); v. 1411 καὶ ἐΰφρονες < fr. 20 West. Livrea 1987, 186 riconosce nella descrizione ‘favolistica’ di Ladone la possibile dipendenza da Paniassi. Per un elenco di nessi paniassidei usati da Apollonio in Campbell 1981, 122.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 155-180
e-ISSN 2724-1564

οὐκ ἐξανθοῦσα χρυσῷ καὶ φοίνικι ἔτι, οὐδὲ πρὸς τὰς τῆς κινήσεως τροπὰς ὑπαυγάζουσα, ἀλλ' ὕπωχρος καὶ ἐν τῷ δαφοινῷ πελιδνός.

Stai giocando, Eracle, stai giocando e ridi ormai dell'impresa nonostante tu sia ancora in fasce, e dopo aver afferrato i serpenti inviati da Era, ciascuno con una mano, non ti curi della madre che è accanto a te fuori di senno e in preda alla paura. Ma ormai questi mostri si lasciano andare, allungando verso terra le spire e reclinando verso le mani del bambino le loro teste, le quali lasciano intravedere anche una parte dei denti. Sono aguzzi e velenosi, le creste pendono da un lato a causa della morte, gli occhi non vedono più e le squame non hanno più il colore dell'oro e della porpora, non splendono in relazione ai vari movimenti. Esse sono pallide e livide lì dove prima erano rosse. (Trad. dell'Autrice)

b) Pind. *Nem.* 1.39-46

ἀλλὰ θεῶν βασιλέα
σπερχθεῖσα θυμῷ πέμπε δράκοντας ἄφαρ.
τοὶ μὲν οἰχθεισᾶν πυλᾶν
ἐς θαλάμου μυχὸν εὐ-
ρὺν ἔβαν, τέκνοισιν ὠκείας γνάθους
ἀμφελίξασθαι μεμαῶτες· ὁ δ' ὀρ-
θὸν μὲν ἄντεινεν κάρα, πειρᾶτο δὲ πρῶτον μάχας,
δισσαῖσι δοιοὺς αὐχένων
μάρψαις ἀφύκτοις χερσὶν ἑαῖς ὄφιας.
ἀγχομένοις δὲ χρόνος
ψυχὰς ἀπέπ'νευσεν μελέων ἀφάτων.

Ma subito la regina degli dèi, sdegnata nell'animo, mandò dei serpenti. Le porte s'aprirono ed essi avanzarono all'interno dell'ampio talamo, bramosi di stringere le rapide mascelle sui piccoli: ma dritta egli sollevò la testa, provò la sua prima battaglia, afferrando al collo i due serpenti con entrambe le mani senza scampo. Li soffocò e il tempo allontanò dalle membra enormi il respiro di vita. (Trad. di M. Cannatà Fera)

c) Pind. **Pa.* XX 8-14 S.-M. (=S1 Rutherford)

ὄφιẹς θεόπομπ[οι]
...ζ.. ἐπὶ βρέφος οὐρανίου Διός
.....].[.]νθ', ὁ δ' ἀντίον ἀνὰ κάρα τ' ἄειρ[ε
.....] χειρὶ μελέων ἄπο ποικίλον
σπά]ρ̣γανον ἔρριψεν ἑάν τ' ἔφανεν φ̣υ̣άν
....ὀμμ]άτων ἄπο σέλας ἐδίνασεν.
........] ἄπεπλος ἐκ λεχ̣έ̣ω̣ν νεοτόκων

serpenti inviati dalla divinità |... contro il neonato, figlio di Zeus uranio... | egli sollevò il capo contro | ... con una mano strappò la fascia variegata dalle membra e rivelò la sua natura | ... dagli occhi un bagliore baluginò | ... senza vesti dal letto fresco di parto. (Trad. dell'Autrice)

d) *Sch.* Nic. *Th.* 257b Crugnola

ἄνθεσι δὲ χαλκοῦ·] ἀντὶ τοῦ χαλκάνθῳ, ἣν νῦν φασι καλακάνθην. ἄνθεος δέ ἐστιν χαλκοῦ τι γένος γινόμενον ἐν οἷς ὁ χαλκὸς χωνεύεται καὶ καθίεται, πελιδνόν τε καὶ μᾶλλον ἔχον ἔγκιρρον τὴν πελιδνότητα· μικρὸν δὲ καὶ στρογγύλον καὶ παραπλήσιον τῷ σπέρματι τοῦ νάπυος· καὶ ἴσως τούτου μέμνηται ὁ Νίκανδρος. γράφεται δὲ καὶ ἄνθεσι χάλκης· οὕτως καὶ παρὰ Νουμηνίῳ· ῥέθεσίν γε μὲν εἴδετ' ἐπ' ἰχὼρ | ἠερόεις· τοτὲ δ' αὖ μολίβῳ ἐναλίγκιον εἶδος | ἀμφί ἑ κυμαίνει χάλκῃ ἶσον (Numen. *Th.* Annexe fr. 2 Jacques = *SH* 591). ἔστι δὲ ἡ χάλκη ἄνθος, ἀφ' οὗ καὶ τὴν πορφύραν ὠνόμασαν. ὁμοίως τὸ ἐμφερές τὸ ἐν τῇ Ἡρακλείᾳ (Panyas. fr. 14* West= fr. *dub.* 33 Bernabé = fr. 2 *dub.* Davies = *dub.* 32 Matthews = SH 1166)· φολὶς δ' ἀπέλαμπε φαεινή. ἄλλοτε μὲν κυάνου, τοτὲ δ' ἄνθεσιν εἴσατο χαλκοῦ.

'ἄνθεσι δὲ χαλκοῦ' ('fiori di rame'): invece di '*chalkanthos*' (solfato di rame), ai nostri tempi chiamato '*kalakanthe*'. Vi è un tipo di particella di rame che si forma in quei casi in cui viene colato il rame e si lascia agire. Essa è sia di color livido sia di un livore piuttosto giallastro, piccola e rotondeggiante e quasi simile al seme della senape. E forse se ne ricorda Nicandro. Si scrive anche 'ἄνθεσι χάλκης'. Così anche in Numenio: appare un siero scuro sul corpo, allora l'aspetto è simile al piombo e intorno a quello (i.e. il siero) si gonfia con lo stesso colore della *chalke*. La *chalke* è un fiore dal quale hanno dato anche il nome alla porpora. Ugualmente la similitudine è nell'*Herakleia*: rifulgeva la squama splendente. | A volte come uno smalto azzurro, altre volte come fiori di rame. (Trad. dell'Autrice)

La struttura narrativo-descrittiva comprendente le altre quattro sezioni del quadro di Filostrato procede secondo la stessa dinamica del concitato episodio celebrato da Pindaro nella *Nemea*: all'uccisione dei serpenti da parte di Eracle appena nato segue la reazione di Alcmena che scende di soprassalto dal letto (*Nem.* 1.50-1; ma cf. anche **Pa.* XX 14-15),[31] l'arrivo di Anfitrione con i generali teba-

31 Nella *Nemea* il balzo di Alcmena corrisponde al tentativo disperato ma coraggioso di mettere in salvo i figli (v. 50 καὶ γὰρ αὐτὰ ποσσὶν ἄπεπλος ὀρούσαισ' ἀπὸ στρωμνᾶς ὅμως ἄμυνεν ὕβ'ριν κνωδάλων), mentre le ancelle vengono sopraffatte dalla

ni (*Nem*. 1.51-4; **Pa*. XX 16) e l'intervento di Tiresia (*Nem*. 1.60-4).[32]

La lotta è collocata nello stesso giorno in cui Eracle viene alla luce ed in un orario notturno secondo Filostrato, che in chiusura indica la presenza della Νύξ personificata sulla scena.[33] Sempre nel quadro descritto dal rètore, l'azione viene presentata negli istanti immediatamente successivi alla sopraffazione di Eracle sui due animali, il quale porta a compimento con soddisfazione la sua prima impresa, depotenziata di consapevole eroismo. L'atto eroico, svuotato di valenza gloriosa, viene infatti demistificato e proiettato in una dimensione ludica e scherzosa, tramite il reiterato riferimento al divertimento e al riso del bambino (elemento evocato anche da Teocrito: cf. v. 58),[34] che si mostra compiaciuto – come fosse vittorioso in un gioco – di aver avuto la meglio sui mostri.

In entrambe le testimonianze (a-b) viene descritto il momento del 'trapasso' dei due serpenti, con una particolare nonché prevedibile insistenza da parte di Filostrato sull'anatomia ed i colori dei loro corpi che perdono ogni funzione vitale durante lo strangolamento. Proprio questo aspetto cruento dell'ἆθλον di Eracle, incentrato sulla morte dei suoi primi avversari, viene solamente 'sfiorato' nel racconto di Pindaro, ed è assente in tutte le altre testimonianze letterarie. Viene trascurato anche da Teocrito, che – nonostante si soffermi su numerosi dettagli degli animali descritti nella loro immane mostruosi-

paura (vv. 48-9). La stessa immagine della donna presente nel prosodio (v. 14] ἄπεπλος ἐκ λεχέων νεοτόκων) sembra esprimere, invece, un gesto impulsivo dettato dal φόβος, citato nel verso seguente (ὄρουσε περὶ φόβῳ). Per una accurata analisi comparativa dei due componimenti, anche in rapporto al carme di Teocrito, cf. in ultimo Kampakoglou 2019, 182-93; nonché i commenti dei già citati Cannatà Fera 2020 e Prodi 2020.

32 Il testo del papiro, principale testimone del prosodio, risulta comprensibile fino alla l. 19, contenente il riferimento al comportamento delle ancelle. In accordo a Rutherford 2001, 401 si potrebbe pensare che seguisse l'uccisione dei serpenti, senza dover escludere anche la presenza di una sintetica indicazione sul ruolo di Anfitrione; quest'ultima possibilità viene invece rifiutata da Kampakoglou 2019, 190-1. Prodi 2020, 14, per il poco spazio restante prima della fine del componimento (ll. 22-3), ritiene che il momento della lotta e della vittoria fosse stato già contratto al v. 12. La presenza di Tiresia ha un parallelo in Plauto (*Amph.* 1128) e in Teocrito (vv. 73-102).

33 Così anche in Teocrito, che puntualizza l'orario della vicenda: vv. 11-12, ἆμος δὲ στρέφεται μεσονύκτιον ἐς δύσιν Ἄρκτος | Ὠρίωνα κατ' αὐτόν. L'ambientazione nel primo giorno di vita di Eracle è un motivo ricorrente solo in Pindaro, Filostrato e Plauto.

34 Per i punti di contatto tra Pindaro e Teocrito cf. anche Köhnken 2015.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 155-180
e-ISSN 2724-1564

tà[35] – indica il momento in cui i serpenti allentano la presa,[36] per poi concentrarsi sul terrore di Alcmena e sullo stupore di Anfitrione, ai piedi del quale Eracle ridendo getta il corpo già esanime dei rettili.[37]

Manca in sostanza in Pindaro – ed in tutte le fonti a noi note e alle quali Filostrato potette rivolgersi per elaborare la sua personale versione della vicenda – un particolare pregnante nel genere letterario ecfrastico: l'elemento cromatico,[38] che in questo ritratto sembra assolvere ad una precisa funzione descrittiva.[39] Il cambiamento del colore suggella difatti la fine di un momento concitato, narrativamente importante, che viene scandito dalle fasi di lotta, sconfitta degli animali e contestuale stupore di Alcmena, riprodotte mimeticamente nelle parole di Filostrato. Nell'ultima e decisiva fase, quella della sopraffazione, il ritmo viene rallentato dall'indugio su dettagli macabri e sui colori, funzionali a cristallizzare il definitivo passaggio dalla vita alla morte.

Proprio in merito alla specifica menzione del colore del corpo dei serpenti, ricoperto di squame, nonché all'accento realistico sul dolore degli stessi, sembra plausibile prendere in considerazione anche Paniassi, ovvero una fonte alternativa e 'parallela', che potrebbe averne suggestionato – accanto alla celebre versione pindarica del mito – l'icastica narrazione.

I versi epici (d), incentrati sul colore di una φολίς splendente (denotata in tal senso dall'uso di ἀπολάμπω e φαεινός) e allo stesso tempo cangiante – probabilmente in risposta alla rifrazione dei raggi sola-

35 Si noti il gusto erudito per i particolari: αἰνὰ πέλωρα δύω (v. 13); κυανέαις φρίσσοντας ὑπὸ σπείραισι δράκοντας (v.14); τὼ δ' ἐξειλυσθέντες ἐπὶ χθονὶ γαστέρας ἄμφω | αἱμοβόρους ἐκύλιον· ἀπ' ὀφθαλμῶν δὲ κακὸν πῦρ | ἐρχομένοις λάμπεσκε, βαρὺν δ' ἐξέπτυον ἰόν; (vv. 17-19); λιχμώμενοι (v. 20); κακὰ θηρί' (v. 23); ἀναιδέας εἶδεν ὀδόντας (v. 24); [...] τόθι φάρμακα λυγρὰ τέτυκται | οὐλομένοις ὀφίεσσι, τὰ καὶ θεοὶ ἐχθαίροντι | τὼ δ' αὖτε σπείραισιν ἑλισσέσθην περὶ παῖδα/ ὀψίγονον, γαλαθηνὸν ὑπὸ τροφῷ, αἰὲν ἄδακρυν· (vv. 28-31).

36 vv. 32-3 ἂψ δὲ πάλιν διέλυον, ἐπεὶ μογέοιεν, ἀκάνθας | δεσμοῦ ἀναγκαίου πειρώμενοι ἔκλυσιν εὑρεῖν.

37 vv. 56-9: [...] ὃ δ' ἐς πατέρ' Ἀμφιτρύωνα | ἑρπετὰ δεικανάασκεν, ἐπάλλετο δ' ὑψόθι χαίρων | κουροσύνᾳ, γελάσας δὲ πάρος κατέθηκε ποδοῖιν |πατρὸς ἑοῦ θανάτῳ κεκαρωμένα δεινὰ πέλωρα.

38 Invero Teocrito riporta un'unica indicazione sul colore dei serpenti – che erano blu scuro (κυάνεος) a differenza del colore dei serpenti di Filostrato (ἐν τῷ δαφοινῷ) anteriore alla strangolazione – e lo inserisce nel verso introduttivo all'arrivo degli animali, quando, dovendo ancora soccombere alla forza del piccolo eroe, rappresentavano una temibile minaccia (cf. v. 14).

39 Per Manieri 1999, 115 nelle composizioni di Flavio Filostrato «la menzione dei colori consente talvolta di rilevare le qualità realistiche del dipinto». Le altre funzioni poetiche affidate a questo espediente descrittivo sono analizzate da Dubel 2009, sul cui lavoro ritorna Baumann 2011, 173-9. In merito al nipote la studiosa però precisa: «Philostratus the Younger limits his palette to rare indications in descriptions of the clothes worn by one or two of his heroes, a ball, or someone's head of hair, his most notable description in this domain being one of a representation of Achilles' shield (*Im.* 10, Pirrhus)» (Dubel 2009, 309).

ri o della semplice luce del focolare domestico[40] –, sembrerebbero rientrare nel dominio di questa possibilità: nel minimo lacerto di testo in nostro possesso, viene descritto un serpente, animale identificato in maniera inequivocabile proprio dalla presenza di questo sostantivo, che attira su di sé una serie di considerazioni. Il termine φολίς, per lo più attestato al plurale in testi di età ellenistica ed imperiale,[41] ricorre solo in Paniassi e Filostrato nell'ambito di vicende eraclee, in entrambi i casi in una isolata attestazione al singolare.[42] Di certo stupisce l'assenza del sostantivo in Teocrito, di cui abbiamo la fortuna di apprezzare per intero il componimento dedicato a questo mito e di cogliere come le scelte lessicali siano ricadute su altri sostantivi legati alla sfera semantica dell'anatomia dei rettili (in particolare le parti del corpo menzionate sono la σπεῖρα ai vv. 14, 30 e l'ἄκανθα al v. 32, ma nessun accenno alle squame di cui era ricoperto).

Dopo Paniassi a distanza di secoli il termine riemerge ancora una volta in Filostrato con il medesimo accostamento al colore rosso (φοῖνιξ, δαφοινός < ἄνθεσιν εἴσατο χαλκοῦ: vedi *infra*), allo splendore (ὑπαυγάζω < ἀπολάμπω),[43] e con un richiamo all' ἄνθος attraverso il verbo ἐξανθέω, ma anche all'idea della rifrazione della luce sulla φολίς non più riproducibile per l'assenza di κίνησις.

Il testo dello scolio a Nicandro mostra questa aderenza semantica e lessicale tra il passo del rètore e i versi di Paniassi, impiegati dal commentatore per spiegare il significato dello stilema 'ἄνθεσι δὲ χαλκοῦ', presente nella descrizione nicandrea degli effetti che il morso viperino provoca sul corpo umano e, in particolare, sulla carnagione (*Th*. 256-7): χροιὴν δ' ἄλλοτε μὲν μολίβου ζοφοειδέος ἴσχει | ἄλλοτε δ' ἠερόεσσαν, ὅτ' ἄνθεσιν εἴσατο χαλκοῦ.

---

40 Il motivo dell'iridescenza è valorizzato anche nelle *Imagines* di Filostrato *Maior* (cf. Dubel 2009, 317).

41 Per φολίς in riferimento ad esseri mitologici cf. Zen. *Cent*. 1.41, in cui le φολίδες corrispondono alle squame che avvolgono la testa delle Gorgoni; mentre nelle *Argonautiche Orfiche* (vv. 929, 1015) e di Apollonio Rodio (4.144) compongono la pelle del dragone che custodisce il vello d'oro; in A.R. 1.221 il termine riguarda la descrizione delle piume dorate di Zete e Calais, i due Boreadi. φολίς è presente (anche in questi casi in uscite al plurale) nella prosa medica e scientifica (e.g. × 10 in Aristotele: *HA* 490b.22, 504a.30 et al.) e nella poesia didascalica (× 7 nei *Theriaká* di Nicandro: 31, 177 et al.) per indicare le varie specie di serpenti del regno animale. In Ach. Tat. 4.19.2 le φολίδες sono le squame dei coccodrilli in Africa.

42 L'altra occorrenza più antica si riscontra nel *De visu* 4-6 di Ippocrate (collocabile tra la fine del V e gli inizi del IV sec. a.C.), ove si citano contestualmente i sostantivi presenti nello scolio con il medesimo significato (vedi *infra*): ἰχώρ, ἄνθος χαλκοῦ (fiore di rame, ossia scoria del rame) e φολὶς χαλκοῦ (nell'equivalente accezione di scaglia del metallo), per spiegare la cura di malattie oculari. Il fiore di rame sarebbe in questo contesto un farmaco di natura minerale usato per cauterizzare le ferite agli occhi.

43 E forse al verbo ἀπολάμπω deve qualcosa il καταλάμπω in riferimento all'illuminazione della Νύξ alla fine dell'impresa.

e-ISSN 2724-1564

Come si deduce dall'*interpretamentum*, la *iunctura*, ricorrente in Nicandro e Paniassi, non risulta di immediata decifrazione: inizialmente l'espressione viene chiarita tramite il riferimento all'accezione generica di ἄνθος in quanto «anything thrown out upon the surface, eruption» (*LSJ* s.v.), che in unione al termine χαλκός assume nello scolio il significato di 'particelle gettate dal rame durante il raffreddamento', dal colore livido o livido giallastro.[44] La discussione si estende alla variante 'ἄνθεσι χάλκης' e al frammento di Numenio (fonte di Nicandro), che in realtà non contiene per intero l'espressione, ma solo il termine χάλκη, inserito in una similitudine con ἠερόεις, il colore dell'ἰχώρ (o meglio del rigonfiamento provocato dall'infezione: μολίβῳ ἐναλίγκιον).

In terza istanza l'ἄνθος ritorna ad essere associato alla χάλκη (= κάλχῃ), ma con l'accostamento alla porpora (ἔστι δὲ ἡ χάλκη ἄνθος, ἀφ' οὗ καὶ τὴν πορφύραν ὠνόμασαν), secondo una colorazione diversa da quella descritta in precedenza, ed una polisemia riproposta anche in *Sch*. Nic. *Th*. 638 ([...] Ἄλλως· θάλεια, τοῖς φύλλοις καὶ τοῖς κλάδοις ἢ ἄνθεσι δασεῖα. κάλχη δὲ ἄνθος, ἢ τὸ ζῷον, ᾗ βάπτεται ἡ πορφύρα). I versi epici, introdotti da ὁμοίως e non contenenti la variante ἄνθεσι χάλκης testé citata dal commentatore, sembrerebbero servire proprio a supportare l'equivalenza tra il colore rosso della porpora e dell'ἄνθος nello stilema paniassideo. Il sostantivo, che tecnicamente indicava anche l'organo secretore delle conchiglie (Pl. *R*. 429d; Arist. *HA* 547a7; Joseph. *AJ* 3.6.1),[45] ricorre altresì con questo valore semantico e cromatico nel fr. 242 Poltera di Simonide: φοινίκεον ἱστίον ὑγρῶι | πεφυρμένον ἄνθεϊ πρίνου | † ἐριθαλλου (una vela purpurea tinta con l'umido fiore).[46] In tale senso, quindi, si potrebbe intendere la sovrapposizione (ben chiara al commentatore) del colore rosso/rosso violaceo del 'fiore' marino al colore brillante e metallizzato della pelle dell'animale,[47] che sembrerebbe avere una interessante corresponsione nei versi euripidei sul serpente custode dell'oracolo delfico (*IT*. 1245-6): ποικιλόνωτος οἰνωπὸς δράκων | σκιερᾶι κατάχαλκος εὐφύλλῳ δάφναι (là dove av-

44 Gli ἄνθη χαλκοῦ in Nicandro avrebbero o il colore blu del solfato di rame, oppure, in base a Nic. *Al*. 529 (πολλάκι καὶ χαλκοῖο πάλαι μεμογηότος ἄνθην), il colore verderame (cf. Gow 1951, 98; Matthews 1974, 143; West 2003, 201). Così anche in *P. Oxy*. LIII 3701, col. 1.20, in cui il 'fiore di rame' (χαλκοῦ ἄνθος) è inserito nella composizione di colliri (cf. Bellini 2019, 9), in adesione, quindi, al *De visu*.

45 In particolare Aristotele descrive i vari tipi di 'fiore' della porpora: αἱ τὸ ἄνθος αὐτῶν αἱ μὲν πλεῖσται μέλαν ἔχουσιν, ἔνιαι δ' ἐρυθρὸν καὶ μικρόν. La squama risplenderebbe, quindi, come i fiori di rame, nel senso che assumerebbe una sfumatura vicina al rosso: si chiarirebbe così il rimando sia al rame sia alla porpora. E in questa direzione è orientata la traduzione di Matthews 1974, 143: «the gleaming scale now shone of dark blue enamel, now it resembled the brilliance of copper».

46 Cf. Nobili 2020, 39-41.

47 Per la 'caratterizzazione metallica' dei serpenti cf. Ogden 2013, 173-8, 236.

volto in maglie di bronzo/rame, un fosco drago dal dorso variegato [lett. 'dal color del vino']).[48]

Il rosso è infatti il colore che incute timore, indicante generalmente vigore e vitalità nei mostruosi avversari ferini di Eracle, e, in particolare, anche nel δράκων. Quest'ultimo in Omero viene qualificato per l'appunto o con il colore κύανος, altro aggettivo presente nel frammento epico qui discusso (*Il*. 11.25; e così anche in [Hes.] *Sc*. 166-7; Nic. *Th*. 438; inoltre κύανος, come si è visto, viene accostato ai serpenti vivi in Theoc. 24.17);[49] o come scarlatto (δαφοινός: *Il*. 2.308-9, δράκων ἐπὶ νῶτα δαφοινὸς | σμερδαλέος; φοινήεις: *Il*. 12.202, 220), un colore trasferito al dorso del dragone custode dei pomi Esperidi (Eur. *H.F.* 395: δράκοντα πυρσόνωτον),[50] e di Acheloo trasformato in serpente (*Im*. 4: κατὰ νῶτα δαφοινὸς), ma anche alla testa del leone Nemeo ([Theoc.] 25.232: κρᾶτα δαφοινὸν). Inoltre, il rosso è il colore sia delle φολίδες sia della cresta[51] di Ladone su due *lekythoi* da *Paestum* risalenti alla metà del IV sec. a.C. ca. (*LIMC* VI Ladon 9 = *LIMC* V Hesperides 5a; *LIMC* V Herakles 2729 = *LIMC* V Hesperides 36).

Sulla peculiare e contestuale associazione filostratea della φολίς all'oro (ἐξανθοῦσα χρυσῷ καὶ φοίνικι), altra colorazione 'canonica' del corpo (o parti di esso) dei δράκοντες attestata per lo più in età impe-

---

48 Non è inverosimile, quindi, valutare uno slittamento semantico dello stilema dall'ambito epico e mitologico (i.e. da Paniassi, che si muove sulla scia omerica: εἴσατο χαλκοῦ è variazione di εἴσατο χαλκός, *Il*. 5.538; 17.518; *Od*. 24.524, ma con εἴσατο che ricopre il significato di 'sembrare' come in *Il*. 2.791) a quello medico-scientifico (numerose sono le occorrenze del nesso a partire da Ippocrate), documentato da Nicandro. L'immissione in un circuito tematico-linguistico totalmente diverso giustifica la tecnicizzazione dell'espressione, in aderenza alla realtà e all'uso pratico. Un simile fenomeno di specializzazione è riscontrabile anche nel sostantivo ἰχώρ, corrispondente in Omero alla sostanza fantastica che scorre nelle vene degli dei (*Il*. 5.340, 416), trasformata in Numenio nel pus delle ferite infette (*Th. Annexe* fr. 2 Jacques = *SH* 591), dal quale dipendono con una fraseologia simile le definizioni date da Apollonio Rodio alla sostanza sgorgante dalla ferita di Talo (4.1679-80: ἐκ δέ οἱ ἰχώρ | τηκομένῳ ἴκελος μολίβῳ ῥέεν, ma l'accezione omerica persiste in A.R. 3.853, per il sangue di Prometeo), e da Nicandro al liquido simile all'olio secreto dalle lesioni infette (*Th*. vv. 235-8: sui quali vedi *infra*). A margine potrebbe essere significativo segnalare che le occorrenze di ἰχώρ in questi autori si limitano a passi che hanno influenzato Paniassi (cf. fr. 3 West formulati su *Il*. 5.381-400) o sono stati a loro volta influenzati da Paniassi, come nel caso dell'unica occorrenza nicandrea e di A.R. 4.1679.

49 Secondo Overduin 2013, 342-3, dopo Omero κύανος potrebbe essersi fissato come epiteto del δράκων.

50 In Eur. *Ph*. 820 il serpente di Ares è φοινικόλοφος (glossato in ξανθολόφου dai Lessici: Hsch. φ 700 Hansen-Cunningham; Phot. φ 652 Theodoridis; *Suda* φ 794 Adler, *E.M.* s.v.). D'altronde la brillantezza derivata dal colore della porpora è una caratteristica messa in risalto sin da Omero (φοίνικι φαεινόν: *Il*. 6.219, 7.305, 15.538; da cui per es. *Sch. Il*. 305b Erbse: φοίνικι φαεινόν· ὅτι ἀντὶ τοῦ φοινικῷ ἄνθει πεφωτισμένον, <ὅ> ἐστι κεχρωτισμένον).

51 Hanno la cresta fulva i serpenti inviati contro i figli di Laocoonte (Verg. *Aen*. 2.206-7).

riale[52] (e mai in relazione agli avversari di Eracle),[53] forse potrebbe aver agito la memoria di Philostr. *VA* 3.8, che descrive enormi serpenti indiani con le creste infuocate (οἱ δὲ ὄρειοι δράκοντες τὴν μὲν φολίδα χρυσοῖ φαίνονται [...] ἀπὸ δὲ τῶν λόφων πυρσῶν ὄντων πῦρ αὐτοῖς ἄττει λαμπαδίου πλέον). Nel punto della V *Imago* qui richiamato non è però trascurabile il sotteso richiamo al significato metaforico di 'splendore', tipico dell'oro, 'che sfregato è rosso alla vista', assunto dal termine ἄνθος in Teognide (uno dei modelli prediletti da Paniassi),[54] creando un effetto sensoriale nel complesso affine ai versi del nostro poeta (Thgn. 1.449-52): εὑρήσεις δέ με πᾶσιν ἐπ' ἔργμασιν ὥσπερ ἄπεφθον | χρυσὸν ἐρυθρὸν ἰδεῖν τριβόμενον βασάνωι, | τοῦ χροιῆς καθύπερθε μέλας οὐχ ἅπτεται ἰός | οὐδ' εὐρώς, αἰεὶ δ' ἄνθος ἔχει καθαρόν (E in tutte le azioni mi ritroverai come oro fino, rosso alla vista quando sfregato con pietra di paragone, sulla superficie né scura ruggine lo intacca, né ossido, ma conserva sempre il puro splendore) (trad. dell'Autrice).[55]

Rosso e oro con il loro sovrasenso di splendore, quindi, sono i colori trasferiti da Filostrato alla descrizione dei serpenti per esprimerne l'antecedente vitalità, in contrasto ai colori della morte imminente: ὕπωχρος, ricorrente per lo più in testi medici[56]ma presente anche in Philostr. *Gym*. 49, e πελιδνός, altro aggettivo di ambito medico-scientifico (altresì in Philostr. *VA* 2.13; *Ep*. 1.40), che potrebbe a sua volta tradire la conoscenza di Nicandro.[57] La suggestione sembrerebbe provenire proprio dal passo dei *Theriaká* contenente lo stilema mutuato da Paniassi (v. 257), in cui in precedenza sono passati in rassegna i colori dell'ἰχώρ (αἱματόεις,[58] ἄχροος), e della tumefazione intorno alla ferita (*Th*. 235-8: τῆς καὶ ἀπὸ πληγῆς φέρεται λίπει εἴκελος ἰχώρ, | ἄλλοτε δ' αἱματόεις, τοτὲ δ' ἄχροος· ἡ δ' ἐπί οἱ σάρξ | πολλάκι μὲν χλοάουσα βαρεῖ

52 Su questo aspetto cf. Ogden 2013, 176-7, con elenco delle testimonianze a nota 170. Le φολίδες sono dorate solo in A.R.1.221 (χρυσείαις φολίδεσσι); Orph. *Arg*. 929; in Philostr. *VA* 3.8 (cf. *infra*).

53 Unica eccezione è rappresentata da un vaso apulio del 350-330 a.C. sul quale Ladone viene rappresentato con le squame dorate (*LIMC* V Herakles 2726).

54 L'analisi dei frammenti ha dimostrato che l'esempio del poeta elegiaco era produttivo sia sul piano prosodico (oltre il 50% dei versi di Paniassi presenta cesura pentemimere in accordo agli sviluppi del genere elegiaco dal VII al V sec. a.C.) sia sul piano linguistico, come si ricava dalla presenza dei vari nessi di ascendenza teognidea: Cutuli 2019, 18-34.

55 Per la fulgidezza dell'ἄνθος cf. anche *Orph*. fr. 263 Bernabé (ὅπλοις λαμπομένην χαλκήιον ἄνθος ἰδέσθαι) in riferimento ad Atena nata dalla testa di Zeus.

56 E.g. × 8 nel corpus ippocratico (*Morb*. 7.1.5, 7.12 et al.); × 4 in Aristotele (*HA* 561b.15, 586b et al.).

57 Utilissima rassegna dei colori nicandrei in Papadopoulou 2009.

58 Lo stesso colore ha l'ἰχώρ del sangue di Prometeo (A.R. 3.853), dal quale nacque un ἄνθος (v. 854), 'con la radice che pareva carne da poco tagliata' (v. 857: σαρκὶ νεοτμήτῳ ἐναλιγκίη ἔπλετο ῥίζα).

ἀναδέδρομεν οἴδει, | ἄλλοτε φοινίσσουσα, τότ' εἴδεται ἄντα πελιδνή).[59]

In altre parole, Filostrato, sulla scorta della tradizione nicandrea e della trattatistica scientifica, sembrerebbe intarsiare i colori 'mitologici' e fantastici delle φολίδες insieme a quelli 'realistici' della fisiologia medica, applicando alle vittime morenti di Eracle le caratteristiche cromatiche delle ferite inferte all'uomo dalla stessa tipologia di animale.[60]

Il verbo ἐξανθέω, rievocativo dell'ἄνθος 'epico' – attestato solo un'altra volta in Filostrato e sempre in connessione ad un episodio eracleo (*Im*. 4)[61] –, ma appartenente anche al lessico medico,[62] potrebbe essere emblema della rielaborazione di questa tradizione binaria.

4 Dentro l'opera di Filostrato *Minor*: 'percorsi' di accesso al mito. Alcune precisazioni

Nonostante la consapevolezza delle molte incertezze che scivolano sui dati fin qui discussi, la presenza di tradizioni eraclee di possibile matrice epica in Filostrato lascia spazio ad alcune puntualizzazioni sulle 'modalità di accesso' a questo materiale. Una di queste potrebbe riconoscersi nell'utilizzo di una 'fonte intermedia', che – solo su un piano strettamente congetturale – andrebbe identificata in un manuale mitografico, oggi andato perso.[63] In una direzione simile si muovono le osservazioni di Cannatà Fera, che rintraccia in alcuni punti della *imago* la possibilità del ricorso da parte del rètore ad un

59 Un altro riverbero dell'*Herakleia* si può cogliere nell'effetto cumulativo, ricercato dalla anafora di ἄλλοτε, tipico dello stile paniassideo. In incipit esametrico cf. anche ἀλλ' ὅτε di Panyas. fr. 20 West.

60 Ringrazio il *referee* per gli spunti offerti alla riflessione sul possibile contributo di Nicandro al testo di Filostrato.

61 Il verbo è contenuto nella descrizione delle guance di Deianira, impaurita all'idea di dover sposare Acheloo (γέγραπται γὰρ οὐκ αἰδοῖ τὴν παρειὰν ἐξανθοῦσα).

62 E.g. × 4 in Ippocrate (*Morb*. 2.3.1 et al.); × 4 in Aristotele (*Col*. 797b et al.). Anche se già utilizzato da Eschilo (*Per*. 821) e Euripide (*IT* 300), il quale lo abbina alla schiuma del mare e al sangue (ὥσθ' αἱματηρὸν πέλαγος ἐξανθεῖν ἁλός).

63 Questa è stata la teoria cardine avanzata per spiegare citazioni poetiche all'interno di opere collettrici, di contenuto mitico e mitografico, redatte in età imperiale. A tal proposito, è sufficiente citare il fondamentale volume pubblicato da Cameron nel 2004, che esclude la conoscenza diretta da parte di Igino, Apollodoro, Antonino Liberale, ma anche di Clemente Alessandrino, delle *auctoritates* citate, postulando una elaborazione di seconda mano tramite manuali, *hypotheseis*, *excerpta* e florilegi, con la conseguente svalutazione del pregio artistico delle loro opere. Una parte della critica più recente tende però a riabilitarne lo statuto e il valore storico-letterario; a titolo esemplificativo si pensi al vivace il dibattito intorno all'opera di Apollodoro – affrancato con decisione da Fowler dall'etichetta di pseudo-Apollodoro (cf. Fowler 2013, 383-4; la cui posizione viene ribadita in Fowler 2019) – e all'uso delle fonti per la compilazione della *Biblioteca*.

commentario a Pindaro:[64] l'aggettivo pindarico ἄπεπλος (*Nem*. 1.50; *Pa*. *XX 14) attribuito ad Alcmena per rendere l'impellenza del suo intervento in soccorso dei figli viene sostituito in Filostrato dal termine μονοχίτων, la cui presenza potrebbe giustificarsi alla luce di una possibile lettura dello scolio pindarico *ad locum*, che evidenzia la sconvenienza del termine pindarico a favore della più morigerata espressione 'ἐν δὲ τῷ χιτωνίσκῳ'.[65] E ancora, nel secondo scolio *ad locum* (74b), il verbo ἐκπηδήσασα ha riscontro nella forma aoristale ἀναπηδήσασα di Filostrato, che si discosta dalla scelta di Pindaro ὀρούσαισα (*Nem*. 1.50).[66] La lettura parallela dei commenti alle opere fondamentali è una spiegazione complementare che si può forse estendere anche ai termini della sfera medica (risalenti a Ippocrate e alla successiva produzione scientifica e didattica) poi confluiti negli scolii a Nicandro: ἐξανθέω, assente in Pindaro, Teocrito, Nicandro e Filostrato *Maior* (fonte certa del *Minor*: vedi *infra*), ma attestato cinque volte negli *scholia* ai *Theriaká*; e ὕπωχρος, scelto forse sulla base di ὑπόχλωρον di Numenio (*Th. Annexe* fr. 1 Jacques = *SH* 590) citato in *Sch*. Nic. *Th*. 237a Crugnola;[67] anche se nulla impedisce di pensare ad una influenza diretta da ἄχροος (*Th*. 236, 298, 369; o da altri composti nicandrei tutto sommato compatibili con il corpo morente dei serpenti filostratei: μελανόχροος (941); κακόχροος fr. 85, 5 Crugnola), e/o dall'opera del predecessore (*Gym*. 49).

Quest'ordine di considerazioni si sposa con il contesto storico-culturale in cui operavano i sofisti di II-III sec. e con la possibilità che questi intellettuali consultassero, accanto alle grandi opere di riferimento (possibilità che non accantonerei nel caso dell'*Imago* qui presentata poiché caratterizzata da evidenti affinità con l'andamento narrativo della I *Nemea* di Pindaro), una produzione letteraria secondaria e collaterale, costituita da commenti affiancati a testi, compilazioni, antologie e così via. Soprattutto dinanzi alla necessità, non tanto di inserire sparse citazioni poetiche, ma di reinterpretare e lavorare in maniera organica su uno o più episodi mitici, di grande utilità era senza dubbio la manualistica mitografica, un'opportunità verosimilmente sfruttata dai due Filostrati. Che esistessero testi mitografici specificatamente concepiti per conservare e organizzare (anche a scopo didattico) la variegata gamma dei miti su Eracle – tali da rappresentare una possibile *Mittelquelle* più

64 Cannatà Fera 2010, 392. Nella nota 71 viene riportata anche la bibliografia relativa al possibile utilizzo da parte di Filostrato *Maior* di commentari e scolii.

65 *Sch*. Pind. *Nem*. 1.74a καὶ γὰρ αὐτὰ ποσσὶν ἄπεπλος ὀρούσαισ'· τὴν ἄπεπλον οὐ δεκτέον γυμνήν· ἀπρεπὴς γὰρ ἡ εἰκών· ἀλλὰ νοητέον, ὅτι τὸν μὲν πέπλον ἔρριψεν, ἐν δὲ τῷ χιτωνίσκῳ ἀνήλατο νεοτόκος οὖσα.

66 Un altro esempio è esposto da Cannatà Fera 2010, 392 nota 72.

67 Ringrazio il *referee* anonimo per questa segnalazione.

'comoda' e di più immediata consultazione e agevole accesso alla saga eraclea – è un'ipotesi confortata dall'evidenza di fenomeni sopra messi in risalto sulla fortuna dell'eroe in epoca imperiale (vedi §2).

Tutti gli elementi fin qui esposti concorrono pertanto a non escludere che l'acquisizione dei contenuti su Eracle fosse avvenuta anche tramite fonti secondarie, assorbite in una fitta trama intertestuale attraverso stratificazioni, sovrapposizioni, e interessanti possibili contaminazioni con il lessico della letteratura tecnico-scientifica.

La linea di indagine che segue queste articolate, e non sempre perspicue, dinamiche di ricezione del mito deve però intersecarsi necessariamente alla *Wirkungsgeschichte* dei testi antichi che ne sono stati i primi contenitori (vedi §1). A tal proposito, per giustificare la presenza di elementi di possibile matrice paniassidea in Filostrato, qui chiamata in causa, sono necessarie ulteriori precisazioni.

La fortuna di Paniassi mantenne una certa vitalità almeno fino al II sec. d.C. A discapito di aprioristiche convinzioni che trascurano o rinnegano apertamente questa ipotesi, esistono prove significative. Tra queste si annovera in prima battuta il pregevole busto-erma di Paniassi proveniente dalla villa dei Papiri di Eracolano, sul quale è stata ritrovata un'iscrizione identificativa del I sec. d.C. Il dato storico-archeologico non è da sottovalutare poiché implica l'inclusione dell'epico nella biblioteca di Filodemo, dal quale viene citato due volte,[68] e testimonia l'innegabile notorietà che accompagnava la fortuna dei suoi poemi in ambienti culturali dotti e in contesti scolastici. Un riscontro di questa fortuna si evince dall'inserimento, a fianco di Omero, Esiodo, Antimaco e Pisandro, nel canone dei poeti epici, compilato dalla scuola di Aristofane di Bisanzio.[69]

Inoltre, all'epoca imperiale risalgono un'altra iscrizione (I-II sec.) ritrovata a Sydima in Licia (*TAM* Kalinka II 1.174), che cita Paniassi come fonte per una genealogia mitica di eroi locali,[70] e due papiri assegnati al II sec. d.C., che chiamano in causa il poeta come autorità rispettivamente per una questione di esegesi omerica (*P. Oxy.* II 221 col. IX 8-11), e per il commento di lemmi desunti dall'opera di Antimaco di Colofone (*P. Mil. Vogl.* 17 col. II 50-2). In particolare, nel papiro ossirinchita la fonte da cui è prelevata la citazione di Paniassi è

68 Cf. Phld. *Piet.* B 4906 e B 7553 Obbink.

69 La classificazione di merito emerge da liste di età bizantina, trasmesse da Fozio (Procl. *Chr.* 15 *apud* Phot. *Bibl.* 319a, 118-19 Henry [ii p. 35 Severyns]) e da Tzetzes (*Hypoth.* Opp. *H.* 1.55-60 Bussemaker; Hes. *Op.*, pp. 13-14 Gaisford; *Proleg. de comoed.* 171 [*Anecd. Oxon.* iii 339, 31 Cramer = *Sch.* Aristoph. I 1A 93 Koster]; Lyc. *Al.* 1.23, ii pp. 1-2 Scheer). La qualità dell'opera viene valutata in termini positivi anche da D.H. *De Imit.* fr. 2.2 Aujac e da Quint. *Inst.* 10.1.52-4 Cousin.

70 Da Alicarnasso, patria del poeta, provengono due epigrammi celebrativi, in cui il nome di Paniassi viene accostato a quello di Erodoto e Androne (*SEG* XXXVI 975 = *SGO* I 01/12/01 = *SEG* XXVIII 842 = *IG* XII 1, 145; *SEG* XLVIII 1130 = *SGO* I 01/12/02, ll. 43-6).

Seleuco di Alessandria, il celebre grammatico di età tiberiana, che anche secondo Ateneo aveva rivolto il suo interesse al poeta (Panyas. fr. 11 West *apud* Ath. 4.172d-e).

Il quadro delineato dal *Fortleben* dell'epico sostanzia non solo la possibilità dell'accesso 'mediato' al poema da parte di Filostrato, ovvero l'utilizzo dell'*Herakleia* da parte di autori di manuali mitografici compilati dal I sec. d.C. in poi attraverso i quali verosimilmente 'transitarono' contenuti mitici antichi fino alla tarda antichità, ma anche l'ipotesi, valida quantomeno sul piano cronologico, di un contatto 'diretto' tra l'opera del poeta alicarnassense e Filostrato Maior, di sicuro a conoscenza di poemi antichi su Eracle (vedi §1) e attivo tra II e III sec. d.C. anche in Italia, dove sappiamo con sicurezza – grazie al ritrovamento della statua e dell'epigrafe identificativa nella villa dei Papiri di Ercolano e al giudizio di merito espresso da Quintiliano – che fino al I sec. d.C. il poema di Paniassi godeva di una certa popolarità soprattutto nell'ambito della tradizione scolastica locale.[71] La forte dipendenza dall'opera del nonno e la volontà di proseguirne gli intenti, dichiarata espressamente da Filostrato *Minor* nel proemio delle sue *Imagines* e corroborata dalla presenza nella nostra *Imago* di espressioni desunte dal suo precursore,[72] renderebbero credibile l'acquisizione di tali motivi su Eracle tramite la 'biblioteca' del *Maior*. In relazione a quest'ultimo aspetto, sarebbe quindi opportuno anche interrogarsi sullo spessore letterario del *Minor*, la cui capacità di assimilare dettagli di diversa derivazione (epica, manualistica, compilatoria) e 'da differenti canali di ricezione' all'interno dell'originale contenitore dell'*ekphrasis*, si coniuga con lo scopo di completare e arricchire il mito recepito da Pindaro, la fonte riutilizzata in maniera esplicita e chiara per noi lettori moderni. La natura dinamica di questo processo compositivo è chiara già dalla commistione con motivi teocritei.

In conclusione, potremmo dire che tortuosi e di non semplice tracciabilità appaiono i 'sentieri' attraverso i quali i miti antichi hanno compiuto il loro percorso, assumendo talora 'fisionomie' peculiari, modellate su riferimenti di non sempre facile decodificazione. Senz'altro molte questioni rimangono insolute, nonché aperte a interpretazioni di diverso tenore, consapevolmente condizionate dalla

---

71 Il rètore romano nella sua estesa dissertazione sugli epici (10.1.46-57), dopo aver specificato i limiti di Paniassi, inferiore nella lingua sia ad Esiodo sia ad Antimaco (*Panyasin, ex utroque mixtum, putant in eloquendo neutrius aequare virtutes*), ne esalta con convinzione le qualità e la superiorità nel contenuto rispetto al primo, e nella tecnica compositiva e narrativa rispetto al secondo (*alterum tamen ab eo materia, alterum disponendi ratione*).

72 I.e. ὁ γυμνῷ τῷ ξίφει ἕτοιμος < Philostr. *Her.* 33 (γυμνῷ τῷ ξίφει καὶ ἑτοίμῳ); ἡ δὲ τῶν ὀφθαλμῶν ἔννοια χαλινὰ < *Im.* 2.31 (τὴν τῶν ὀφθαλμῶν ἔννοιαν); εἶδος nel senso di 'personificazione', 'sembianza umana' (ἐν εἴδει) < *Im.* 2.22.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 155-180
e-ISSN 2724-1564

povertà della documentazione, che grava soprattutto sui vari aspetti legati al frammento paniassideo (non in ultimo l'incertezza sul contesto di provenienza).

Bibliografia

Baumann, M. (2011). *Bilder schreiben. Virtuose Ekphrasis in Philostrats "Eikones"*.Berlin; New-York: De Gruyter. Millennium Studies 33.

Bär, S.; Baumach, M. (2015). «The Epic Cycle and Imperial Greek Epic». Fantuzzi, M.; Tsagalis, C. (eds), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception. A Companion*. Cambdrige: Cambridge University Press, 604-22.

Bellini, D. (2019). «Due papiri medici della collezione dell'università Cattolica del Sacro Cuore di Milano». *Aegyptus*, 99, 3-20.

Bernabé, A. (1979). *Fragmentos de épica griega arcaica*. Madrid: Editorial Gredos.

Bernabé, A. (1996). *Poetarum Epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*, vol. 1 . 2a ed. Stutgardiae et Lipsiae: De Gruyter.

Boardman, J. (1990). s.v. «Dodekathlos». *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 5(1). Zürich und München: Artemis Verlag Zürich und München, 5-16.

Burgess, J.S. (2016). «Origins and Reception of the Trojan Cycle». Gallo, F. (a cura di), *Omero*: *quaestiones disputatae*. Milano; Roma: Bulzoni.

D'Alessio, G.B. (1997). «Pindar's Prosodia and the Classification of Pindaric Papyrus Fragments». *ZPE*, 118, 23-60.

Davies, M. (1988). *Epicorum Graecorum fragmenta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dolcetti, P. (2004). *Ferecide di Atene. Testimonianze e Frammenti*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Cameron, A. (2004). *Greek Mythography in the Roman World*. Oxford: Oxford University Press.

Campbell, M. (1981). *Echoes and Imitations of Early Epic in Apollonius Rhodius*. Lugduni Batavorum: E.J. Brill. Mnemosyne Supplements 72.

Cannatà Fera, M. (2010). «Tra letteratura e arti figurative: le *Imagines* dei due Filostrati». Belloni, L. et al. (a cura di), *Le Immagini nel Testo, il Testo nelle Immagini. Rapporti fra parola e visualità nella tradizione greco-latina*. Trento: Università degli Studi di Trento, 373-94.

Cannatà Fera, M. (2020). *Pindaro. "Le Nemee"*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.

Cordiano, G.; Zorat, M. (2004). *Diodoro Siculo*. "*Biblioteca storica*" *(libri I-III*), vol. 1. Milano: BUR.

Cutuli, S. (2019). *Paniassi epico: Testimonianze e Frammenti* [tesi di dottorato]. Palermo: Università degli Studi di Palermo.

Dubel, S. (2009). «Colour in Philostratus' *Imagines*». Bowie, E.; Elsner, J. (eds), *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 309-21.

Fowler, R.L. (2013). *Early Greek Mythography. Commentary*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press.

Fowler, R.L. (2019). Recensione di *Le tradizioni mitiche nella* "*Biblioteca*" *dello ps. Apollodoro: percorsi nella mitografia di età imperiale*, di Acerbo, S. *BMCR*, 11.36.

Frazer, J. (1921). *Apollodorus*. "*The Library*", vol. 1. London: William Heinemann; New-York: G.P. Putnam's Sons.

García Romero, F.A. (1997). *Quinto de Esmirna. "Posthoméricas"*. Madrid: Akal/ Clásica.

Grimaldi, M. (1997-98). «Paniasi di Alicarnasso fra composizione rapsodica e letteraria». *RAAN*, 67, 31-53.

Hainsworth, G.B. (1976). Recensione di *The Herakles Theme: The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, di Galinsky, J.K. *CR*, 26(1), 50-2.

Kampakoglou, A. (2019). *Studies in the Reception of Pindar in Ptolemaic Poetry*. Berlin; Boston: De Gruyter. Trends in Classics Supplementary Volumes 76.

Köhnken, A. (2015). «*Aemulatio cum variatione*. Die erste Tat des Herakles bei Pindar und Theokrit». Tziatzi, M. et al. (eds), *Lemmata: Beiträge zum Gedenken an Christos Theodoridis*. Berlin; Boston: De Gruyter, 100-9.

Lipka, M. (2018). «Aretalogical Poetry. A Forgotten Genre of Greak Literature», *Philologus*, 162(2), 208-31.

Livrea, E. (1987). «L'episodio libico nel quarto libro delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio», *QAL*, 12, 175-90.

Lobel, E. (1961). *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 27. London: Egypt Exploration Society.

Lulli, L. (2014). «Local Epics and Epic Cycles: The Anomalous Case of a Submerged Genre». Colesanti, G.; Giordano, M. (eds), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture*. Berlin; Boston: De Gruyter.

Malfitana, D. (2005). «Fatiche erculee nella ceramica corinzia di età romana: coppe abbinate per un ciclo figurativo incompiuto». *Mefra*, 117, 17-53.

Manieri, A. (1999). «Colori, suoni e profumi nelle *Imagines*: Principi dell'estetica filostratea». *QUCC*, 63(3), 111-21.

Massimilla, G. (2005). «*P. Oxy*. 4714 Late Hellenistic or Imperial Hexameters». Gonis, N. et al. (eds), *The Oxyrhynchus Papyrus LXIX*. London: Egypt Exploration Society.

Matthews, V.J. (1974). *Panyassis of Halikarnassos. Text and Commentary*. Lugduni Batavorum: E.J. Brill. Mnemosyne Supplements 33.

Meineke, A. (1843). *Analecta Alexandrina*. Berolini: Sumptibus Th. Chr. Fr. Enslini.

Meliadò, C. (2015). «Mythography». Montanari, F.; Matthaios, S.; Rengakos, A. (eds), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, vol. 2. Leiden; Boston: Brill, 1057-89.

Noack-Hilgers, B. (1999). «Philostrat der Jüngere, Gemäldebeschreibungen: aus der Werkstatt der Analyse seiner Beschreibungstechnik». *Thetis*, 5-6, 203-19.

Nobili, C. (2020), «Simonide e Teseo (Sim. Frr. 242, 243, 287 Poltera = *PMG* 550, 551, 551A)». *SCO*, 66, 37-51.

Ogden, D. (2013). *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.

Ogden, D. (2021). *The Oxford Handbook of Heracles*. Oxford: Oxford University Press.

Overduin, F. (2014). *Nicander of Colophon's* "*Theriaca*". *A Literary Commentary*. Leiden; Boston: Brill. Mnemosyne Supplements 374.

Pache, C. (2021). «Birth and Childhood». Ogden, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Heracles*. Oxford: Oxford University Press, 3-12.

Pandolfo, C. (2004). «Eracle in fasce». Ghedini, F.; Colpo, I.; Novello, M. (a cura di), *Le Immagini di Filostrato Minore*. Roma: Edizioni Quasar, 67-74.

Papadopoulou, M. (2009). «Scientific Knowledge and Poetic Skill: Colours Words in Nicander's *Theriaca* and *Alexipharmaca*». Harder, M.A; Regtuit,

R.F.; Wakker, G.C. (eds), *Nature and Science in Hellenistic Poetry*. Leuven; Paris; Walpole (MA): Peeters, 95-119.
Perale, M. (2020). *"Adespota Papyracea Hexametra Graeca" (APHex I), Hexameters of Unknown or Uncertain Authorship from Graeco-Roman Egypt*. Berlin; Boston: De Gruyter. Sozomena 18.
Prodi, E.E. (2020). «Un prosodio pindarico ('*Pae*'. 20). Introduzione, testo critico e commento». *QUCC*, 125(1), 11-48.
Rodríguez Somolinos, H. (1989). «La *Gerioneida* de Estesícoro y la *Biblioteca* de Apollodoro». *Actas de VII Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid, 20-24 Abril 1987). Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos y Editorial de la Universidad Complutense, 325-31.
Rutherford, I. (2001). *Pindar's Paeans*. *A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*. Oxford: Oxford University Press.
Scafoglio, G. (2022). «Quintus and the Epic Cycle». Bär, S.; Greensmith, E.; Ozbek, L. (eds), *Quintus of Smyrna's 'Posthomerica': Writing Homer Under Rome*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 298-318.
Stafford, E. (2012). *Herakles*. *Gods and Heroes of the Ancient World*. London; New-York: Routledge.
Stoessl, F. (1949). «s.v. Panyassis». *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. 28(3). Stuttgart: J.B. Metzlerscher Verlag, 871-923.
Tsagalis, C. (2022). *Epics on Herakles: Kreophylos and Peisandros: Early Greek Epic Fragments*, vol. 2. Berlin: De Gruyter. Trends in Classics – Supplementary Volumes 129.
Ucciardello, G. (2009). «*P.Berol*. 17071: frammenti esametrici su Eracle?». *APF*, 55(2), 478-86.
Ucciardello, G, (2010). «Su alcuni frammenti papiracei in esametri relativi a Eracle e Perseo». Cingano, E. (a cura di), *Tra Panellenismo e tradizioni locali: generi poetici e storiografia*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 329-84.
Valk van der, M. (1958). «On Apollodori *Bibliotheca*». *REG*, 71, 100-68.
Vian, F. (ed) (2003). *Quintus de Smyrne. Le suite d'Homère*, *Livres 1-9*. Paris: Les Belles Lettres.
West, M.L. (2003). *Greek Epic Fragments. From the Seventh to the Fifth Centuries BC*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
Wolf, S.R. (1993). *Herakles beim Gelage. Eine motiv- und bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des Bildes in der archaischfrühklassischen Vasenmalerei*. Koln; Weimar; Wien: Bohlau Verlag.
Woodford, S. (1988). s.v. «Herakles and the Snakes». *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 4(1). Zürich; München: Artemis Verlag Zürich und München, 827-32.

e-ISSN 2724-1564

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Dante e i poeti latini: metamorfosi e antagonismo letterario nella bolgia dei ladri

Alessandra Romeo
Università della Calabria, Italia

Abstract In *Inferno*'s Cantos 24 and 25 Dante points out the *auctoritas* of Latin epic poets (Ovid, Lucan), but uses a series of rhetorical figures intended to emphasise his own superiority and the novelty of his poetic enterprise. Dante competes with Ovid (Cadmus's metamorphosis into a snake in Ov. *met*. 4. 569-603 = Dante *Inf*. 25. 103-138) by recycling Ovid's grammar of description and lowering its high style according to the new poetic objective as he recounts the anti-sublime world of Malebolge. Virgil as a character of Dante's *Commedia* also participates in this procedure, since he presents one of his epic creatures, Cacus (the monster slain by Hercules in *Aeneid* 8), in terms strongly divergent from the high diction adopted by the real Virgil as *Aeneid*'s author.

Keywords Dante. Metamorphosis. Ovid. Lucan. Topoi of comparison and outdoing.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Formule della sfida poetica. – 3 Epitome lucanea e variazioni ovidiane. – 4 Da Cadmo ai ladri fiorentini: duplicazione descrittiva e riduzione di stile. – 4.1 Ov. *met*. 4.569-603. – 4.2 Dante, *Inf.* 25.103-36. – 5. Dentro la bolgia, fuori dalla gara: Virgilio.

Edizioni Ca'Foscari

Peer review

Submitted 2022-10-10
Accepted 2023-04-06
Published 2023-08-04

Open access

Citation Romeo, A. (2023). "Dante e i poeti latini: metamorfosi e antagonismo letterario nella bolgia dei ladri". *Lexis*, 41 (n.s.), 1, 181-204.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01/008

1 Introduzione

La funzione di modello che Dante ‘teorico della letteratura’ attribuisce ai poeti *regulati* per l’acquisizione dello stile più alto anche da parte dei rimatori in volgare – per esempio nel passo del *De vulgari eloquentia* su Virgilio, Ovidio, Stazio e Lucano –,[1] lungi dall’intimidire l’impresa di ‘Dante poeta’, dice quanto la *Commedia* si situi in una linea emulativa, più che imitativa, degli epici latini.[2] Non sorprende che in un punto del Basso Inferno Dante si richiami all’autorità degli antichi con enfasi e ripetuta frequenza. La bolgia dei ladri, la settima, la cui descrizione prende l’ampiezza di due canti, si rivela *set* descrittivo specialmente adatto a esibire alcuni dei modi di quello stile ‘multiplo’, di quella vocazione alla polisemia che caratterizza la prima cantica. Se Malebolge appare come il soggetto di *inventio* letteraria più adatto allo squadernamento dello stile ‘basso’ (il celebre *comico* dei canti dei Barattieri), i canti 24 e 25 possono dirsi esemplari di una poetica che definisce sé stessa nel confronto coi classici. Il dittico che ha per oggetto la *settima zavorra* si presenta al lettore all’insegna dell’esibita autoconsapevolezza di ‘Dante *auctor*’ di cosa comporti il rendiconto di quanto ‘Dante *agens*’ ha visto nel suo percorso di visitatore dei regni oltremondani.

Molto studiati, e oggetto di una prosa critica e saggistica di grande ricchezza,[3] i canti 24 e 25 contengono la più compiuta, e audace, *inventio* metamorfica dell’opera dantesca. Ma sono leggibili anche come luoghi metaletterari in cui Dante addita, tramite formule di autocoscienza letteraria, l’impresa tecnica di un’*elocutio* adeguata all’oltranza della *res* descritta. L’approccio di Dante a questa materia si avvale dell’espediente, apertamente metaletterario, del richiamo agonistico ai poeti latini (Lucano, Ovidio), ma anche di modalità più indirette, come il trattamento di ‘Virgilio personaggio’ nel contesto dell’esperienza visiva di una delle plaghe infernali più ‘spettacolarmente’ connotate.

1 Dante *DVE* 2.6.7-8 *Et fortassis utilissimum foret ad illam* [la *suprema constructio*] *habituandam regulatos vidisse poetas, Virgilium videlicet, Ovidium Metamorfoseos, Statium atque Lucanum*. E forse la cosa più utile per acquisirne l’abito sarebbe aver studiato i poeti regolati, vale a dire Virgilio, l’Ovidio delle *Metamorfosi*, Stazio e Lucano (trad. Tavoni 2017, 328 s.); sul passo Tavoni 2017, 326-30.

2 Contini 1970, 103: «Competitiva con l’*Eneide* (o la *Tebaide* o la *Farsalia*), competitiva con le *Metamorfosi*, progredita oltre la *Rose* e il *Tesoretto*, per non dire della stirpe di Rustico Filippi, emulativa, nonché con Virgilio e Ovidio, perfino con le Scritture nel suo impianto di polisemia, la sintesi di Dante appare un’inaudita novità, secondo quel suo ricorrente topos del nuovo».

3 Ricordo almeno Momigliano 1916; Sanguineti 1961, 84-223; Mattalia 1962, Pagliaro 1966, 325-70; Russo 1966, 129-46; Paratore 1968, 250-80; Terdiman 1973, 27-45; Almansi 1974, 39-88; Guthmüller 1984; 2015, 15-27; Petoletti 2013, 802-22; Tateo 2013, 770-801. Commenti ai canti: Momigliano 1945, 177-95; Salinari 1980, 317-41; Bellomo 2013, 379-80, 393-5, 406-7; Inglese 2016, 283-305; Mercuri 2021, 286-307. Cf. inoltre Auerbach 1963, 140 ss.; Mercuri 1984, 149 ss.; 2009, 21-37; Picone 1993, 107-44; Brugnoli 1995, 239-59; Guthmüller 1997, 17-36; Della Terza 2009, 11-19; Villa 2009.

2 Formule della sfida poetica

I serpenti che, in misura abnorme, affollano lo scabro paesaggio della valle dei ladri, sono strumenti della tortura dei dannati, ma soprattutto sono stati, sono o saranno anime di dannati, sottoposte a un incessante processo di scomparsa e/o trasformazione. La metamorfosi in serpente è concepita come il dispositivo della pena che Dio destina ai peccatori, mortali, di furto. Il soggetto 'serpente' e la metamorfosi, strumento della giustizia divina, spiegano il richiamo a due degli epici latini, Lucano e Ovidio, presenti nel canone dantesco a pieno titolo – come certifica, nella stessa *Commedia*, la celebre sequenza della *bella scola* nel quarto canto. Il richiamo vale qui da ispirazione a modelli di poesia alta e insieme da garanzia di *auctoritas* in riferimento alla materia da narrare: l'excursus di Lucano sul deserto di Libia infestato dai serpenti (Luc. 9.411-889),[4] le *Metamorfosi* di Ovidio come testo-modello sulle trasformazioni.[5]

La postura metaletteraria trapela già nel ventiquattresimo canto, nel ricorso a formule che non solo la tematizzano ma ne configurano il senso in moduli retorici riconoscibili: primo fra tutti il topos del superamento, le cui declinazioni, delineate in pagine celebri da Curtius,[6] Dante distribuisce nella sequenza descrittiva della bolgia.

Con un topos del superamento si apre la descrizione della settima bolgia: la valle stipata di serpenti di ogni specie fa sì che il luogo, geografico e soprattutto letterario, più infestato dai rettili, il deserto di Libia, sia superato dal nuovo luogo infernale (*Inf.* 24.85-90).

> Più non si vanti Libia con sua rena;
> ché se chelidri, iaculi e faree
> produce, e cencri con anfisibena,
>
> né tante pestilenzie né sì ree
> mostrò già mai con tutta l'Etiopia
> né con ciò che di sopra al Mar Rosso èe.[7]

---

4 La decimazione dell'armata di Catone per morso di serpente occupa i vv. 604-838; a certificare la salda connessione dell'excursus sulla Libia e i serpenti – che attinge a nozioni e *topoi* della poesia didascalica (l'*aition* meduseo, la poesia didascalica ellenistica e le sue riprese in età augustea) – con la trama poematica e all'ideologia che la sostiene, ricordo la sententia *Pro Caesare pugnant | dipsades et peragunt civilia bella cerastae* (Luc. 9.850 s., Le dipsadi combattono in favore di Cesare e le ceraste decidono il conflitto, trad. Badalì [1988] 1996, 503 s.), che connota il lamento dei soldati al termine della descrizione delle tante morti per morso di serpente. Sul tema cf. Narducci 2002, 415 ss.; Landolfi 2007.

5 Per testo dei poeti *regulati* si intende l'inscindibile, direi sinottica, unità di testo 'originale' e paratesti che lo corredavano: commenti, sommari, glosse e anche allegorie (in prosa e in versi), spesso mischiate e anonime.

6 Curtius 1948, 182-6.

7 Cito il testo dantesco secondo l'edizione Bellomo 2013.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 181-204
e-ISSN 2724-1564

La formula inaugura la descrizione della bolgia e addita nella numerosità di serpenti il tratto dominante della valle dei ladri; il riferimento agonistico è al luogo più infestato di serpenti della geografia letteraria, il deserto libico, cantato nei modi epici da Lucano nella *Farsalia*. Dante ne riprende l'ordine catalogico concentrandone uno stralcio (*chelidri*, *iaculi e faree*, *cencri con anfisibena*) in due endecasillabi. Incontriamo poi una figura di superamento rispetto al personaggio (*Inf.* 25.13-15):

> Per tutt'i cerchi de lo 'nferno scuri
> non vidi spirto in Dio tanto superbo,
> non quel che cadde a Tebe giù da' muri.

Vanni Fucci, il ladro sacrilego che Dante disegna secondo i tratti di un marcato protagonismo di gesto e parola, sopravanza in superbia Capaneo, personaggio epico consegnato all'esemplarità antonomastica dalla *Tebaide* staziana. Il rimando comparativo a Capaneo è anche intratestuale. Collocato nel cerchio dei violenti verso Dio, Capaneo è stato ritratto nel canto 14 secondo il profilo di *magnanimus* e di *impius* di impronta staziana (*Inf.* 14.43-72, una sequenza che mostra la memoria soprattutto dell'incipit del libro 11 della *Tebaide*, in cui Stazio dice Capaneo *magnanimus* e invaso dai furori di una *virtus iniqua*, chiosandone così l'audace *aristia*);[8] nella formula dell'apostrofe ammonitoria prestata a Virgilio Capaneo si staglia come exemplum di superbia mai doma (vv. 63-6: «O Capaneo, in ciò, che non s'ammorza | la tua superbia, sè tu più punito: | nullo martìro, fuor che la tua rabbia, | sarebbe al tu' furor dolor compìto»). Stazio dunque è incluso, sia pure in modo meno evidente, nella dimensione metaletteraria della bolgia dei ladri. In termini metaletterari: un contemporaneo di Dante assurge al primato di superbia sacrilega e di oltranza blasfema rispetto a un *exemplum* epico 'alto'.

A introduzione della prima delle due metamorfosi che investono il gruppo dei ladri fiorentini Dante si serve invece dell'apostrofe al lettore (*Inf.* 25.46-8):

8 Stat. *Th.* 11.1-4 *Postquam magnanimus furias virtutis iniquae | consumpsit Capaneus expiravitque receptum | fulmen et ad terras longe comitata cadentem | signavit muros ultricis semita flammae*. Dopo che il magnanimo Capaneo ebbe spento la furia del suo empio valore ed esalò il fulmine da cui era stato investito, e sulle mura rimase impressa la traccia della fiamma vendicatrice che l'aveva accompagnato nella sua caduta (trad. Traglia, Aricò [1980] 1998, 617). Il titanismo di Capaneo, con la sua *virtus* votata all'empietà, è ampiamente connotato nel libro 10 del poema, che descrive la scalata delle mura di Tebe annunciata dallo stesso eroe in questi termini (Stat. *Th.* 10.845-7, trad. Traglia, Aricò [1980] 1998, 610 s.): *«Hac» ait, «in Thebas, hac me iubet ardua virtus | ire, Menoeceo qua lubrica sanguine turris. | Experiar, quid sacra iuvent, an falsus Apollo»* («Questa», dice, «è la via per cui il mio ardire sovrumano m'impone di andare all'assalto di Tebe: questa, dove la torre è bagnata del sangue di Meneceo. Proverò a che valgano i sacrifici, o se Apollo è menzognero»).

Se tu sè or, lettore, a creder lento
ciò ch'io dirò, non sarà maraviglia,
ché io che 'l vidi, a pena il mi consento.

La terzina introduce la metamorfosi che investe un dannato del trio di ladri fiorentini, morso da un serpente che rimane avvinghiato al suo corpo (Cianfa Donati, Agnolo Brunelleschi). L'apostrofe al lettore ribadisce la verità di quanto il poeta sta per narrare, a partire da una prevedibile reazione incredula del destinatario del racconto.

La figura di superamento più perentoria, che riguarda l'autore a fronte di altri autori, ricorre a introduzione della seconda metamorfosi, la mutazione di un dannato in serpente che si svolge in perfetta contemporaneità con la trasformazione opposta. Dante supera Lucano e Ovidio (*Inf.* 25.94-102):

Taccia Lucano omai là dov'e' tocca
del misero Sabello e di Nasidio, 95
e attenda a udir quel ch'or si scocca.

Taccia di Cadmo e d'Aretusa Ovidio,
ché se quello in serpente e quella in fonte
converte poetando, io non lo 'nvidio;

ché due nature mai a fronte a fronte 100
non trasmutò sí ch'amendue le forme
a cambiar lor matera fosser pronte.

Il topos è articolato in ampiezza, in tre terzine; due terzine comprendono nomi di poeti ed exempla tratti dai rispettivi poemi (due per ognuno, Nasidio e Sabello per Lucano, Cadmo e Aretusa per Ovidio); la terza contiene l'annuncio di ciò che Dante, invece, narrerà: ancora un modulo retoricamente connotato, di tono proemiale e programmatico. La formula è preceduta da una sequenza di cinque terzine che descrive i preliminari della duplice metamorfosi (il *serpentello acceso* che morde il dannato e cade di fronte a lui), e seguìta dal resoconto descrittivo del *mutare e trasmutare*, che si estende per tredici terzine.[9] A fenomeno compiuto, e rendicontato, Dante sente il bisogno di ribadire la novità di quanto ha visto: lo fa servendosi di una figura che, evocando un altro motivo topico, quello della modestia, assevera e precisa, tramite la nominazione, la materia appena nar-

9 Della fitta bibliografia sulla figura mi limito a ricordare Curtius 1948, 182-6; Russo 1966, 136 ss.; Guthmüller 1984, 55-78; Petoletti 2013, 816-20; Inglese 2016, 301 s.; Carrai 2019, 203-5; Mercuri 2021, 298 s.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 181-204
e-ISSN 2724-1564

rata, *Mutare e trasmutare*. Il nuovo soggetto poetico, ossia la metamorfosi e il suo doppio antitetico, ovidiano e al tempo stesso più che ovidiano, guadagna a Dante la palma del superamento del modello, che la formula di autocommento definisce ed enfatizza (*Inf.* 25.142-4):

Cosí vid'io la settima zavorra
mutare e trasmutare; e qui mi scusi
la novità se fior la penna abborra.

Il canto 25 si chiude poi con due terzine che si incentrano su 'Dante personaggio', agente nella trama poematica: *E avvegna che li occhi miei confusi | fossero alquanto e l'animo smagato, | non poter quei fuggirsi tanto chiusi, | ch'i' non scorgessi ben Puccio Sciancato; | ed era quel che sol, di tre compagni | che venner prima, non era mutato; | l'altr'era quel che tu, Gaville, piagni* (vv. 145-51). Dante personaggio riconosce i due ladri fiorentini finora senza nome: Puccio Sciancato, l'unico a non aver subìto metamorfosi, e Francesco dei Cavalcanti, restituito sotto i suoi occhi alla forma umana da serpente che era. Il nome del terzo ladro, divenuto ora serpente, è stato rivelato poco prima dal compagno di metamorfosi, Francesco, che ha detto a Puccio Sciancato *I' vo' che Buoso corra, | com'ho fatt'io, carpon per questo calle* (vv. 140 s.).

A proposito di figure del superamento vale la pena ricordare come la bolgia dei falsari, un esteso e affollatissimo lazzaretto di malati, sia introdotta nei modi della comparazione dell'oggetto poetico attuale con la *res* epica. Nel canto 30 il rabbioso furore di due dannati supera l'antonomasia stessa del *furor*, quello delle Erinni (*Inf.* 30.22-7):

Ma né di Tebe furie né troiane
si vider mäi in alcun tanto crude,
non punger bestie, nonché membra umane,

quant'io vidi in due ombre smorte e nude,
che mordendo correvan di quel modo
che 'l porco quando del porcil si schiude.

Dopo aver aperto il canto con un'ampia perifrasi su Ino e Atamante e su *Ecuba trista, misera e cattiva* – due soggetti del tutto ovidiani –, Dante ricorre alla formula agonistica per asserire che nessuna furia tebana o troiana *morde* come i due dannati (Gianni Schicchi e Capocchio) che costituiscono la prima vista che la bolgia dei falsari offre ai visitatori.[10]

10 Sul punto Sanguineti 1961, 326: «le parimente ovidiane furie di Tebe e di Troia, con la loro altezza di mito […] verranno ad urtare, con repentina violenza, sopra un altro ter-

3 Epitome lucanea e variazioni ovidiane

Nella figura di superamento del canto 24, *Più non si vanti Libia*, Dante si riferisce, con decifrabile padronanza del testo fonte, alla *Farsalia* lucanea; i serpenti che popolano la Libia, *chelidri, iaculi e faree* e *cencri e anfisibene* (vv. 85 s.), costituiscono un'efficace epitome della sezione del nono libro del poema (vv. 700-33), che esplicita, nella forma del catalogo corredato di didascalie descrittive di ciascun elemento elencato, la nefasta zoogonia causata dal sangue che sgocciola dalla testa di Medusa uccisa da Perseo.[11] La selezione dantesca è attenta a effetti di stile e di suono (la serie di rime inclusive in parziale diminuzione sillabica *faree-ree-ee*), economica ma anche pertinente. Si apre col chelidro, che in Lucano è connesso alla scia di fumo (e il fumo dominerà la terza metamorfosi della bolgia), prosegue con gli iaculi e le faree, posti nel medesimo ordine del testo epico. Quanto ai due nomi citati nella formula di superamento del canto 25, Nasidio e Sabello, Dante inverte l'ordine della sequenza lucanea e segnala, col richiamo parafrastico (*misero Sabello* sul latino *miserique in crure Sabelli*, Luc. 9.763), la sua conoscenza dell'auctor epico. Il superamento di Dante poeta rispetto a Lucano si gioca, per co-

mine raffrontato, sopra il suo aperto 'plebescere'»; sul canto 30 Contini 1970, 159-70.

11 La fonte lucanea giunge a Dante arricchita dalla tradizione tardoantica e medievale in materia di ofiologia, in cui spicca la trattazione di Isidoro nelle *Etymologie* (il *de serpentibus*); della corposa bibliografia sul soggetto mi limito a segnalare Fontaine 1983; Esposito 2004; Seewald 2008; Venuti 2017, 181-209. Il catalogo della *Farsalia* (Lucan. 9.700-33), che annovera diciassette nomi di serpenti, corredati ognuno di note descrittive, è inteso a dettagliare gli effetti del sangue di Medusa che 'feconda', con venefica abbondanza, il deserto di Libia – un motivo celebre del mito di Medusa e Perseo che dà modo a Lucano di enfatizzare le figure di pensiero ricorrenti nella sua dizione epica, il paradosso e l'antitesi. Il chelidro, che striscia in una scia di fumo, è il quarto serpente dopo aspide, emorrois, chersidra; al chelidro seguono: cencro, ammodite, cerasta, scitale, dipsade, anfisibena (dalla duplice testa), natrice, giaculo (alato), pareas, prestere (con fauci fumanti), sepse (l'unico rettile capace di distruggere oltre alle parti molli del corpo le ossa), basilisco, drago (gli *innocui dracones*, privi di veleno, ma capaci di soffocare con le potenti spire); c'è inoltre l'ofite tebano. Le ferite che i serpenti (ma anche lo scorpione) procurano ai soldati di Catone e le conseguenti agonie dei loro corpi compongono una sequenza ampia, scandita da otto casi descritti con estensione variata. Il primo serpente assassino è la dipsade che morde il giovane *signifer* Aulo (vv. 737-60, 24 esametri); segue la sepse che attacca il *miser* Sabello alla gamba (*miseri Sabelli*, v. 763, oggetto della ripresa parafrastica di Dante); la morte per liquefazione di Sabello, descritta in 26 esametri (vv. 762-88), è seguita dall'agonia di Nasidio che, morso da un *torridus prester* (vv. 790-814), va incontro a una deformazione antitetica a quella di Sabello, il cui corpo è sottoposto a uno smisurato accrescimento per il turgore procurato dal veleno. I due *exempla* citati da Dante figurano dunque all'inizio della sezione lucanea dedicata agli effetti letali del morso di serpente. Dopo Sabello e Nasidio Lucano descrive ulteriori *spectacula* offerti dal suolo libico (v. 805): un'emorrois che morde Tullo, Levo ucciso da un aspide, un giaculo (non a caso detto anche giavellotto) che trapassa le tempie di Paolo, Muro assalito da un basilisco; chiude la sequenza lo scorpione *minax nodis et recto verbere saevus* (minaccioso per i nodi e tremendo per la coda dritta) che vince su Orione.

e-ISSN 2724-1564

sì dire, sul piano della *res* descritta: l'epico latino descrive gli effetti letali delle ferite di serpente sui corpi umani, indugiando, con ogni risorsa della sua vis retorica, sugli aspetti orrorifici e grotteschi dell'agonia dei soldati di Catone – una maniera di intensificare l'espressionismo descrittivo che connota fin dall'età arcaica l'epica romana.

La fatica descrittiva di Dante ha come oggetto la metamorfosi dei corpi dei dannati, non il travaglio deformante e agonico dei soldati lucanei. Nella settima bolgia il *mirum* e, diremmo, il *monstrum*, è il corpo in trasformazione, il corpo umano ma non solo (l'incessante trasmutazione dei dannati affianca al fenomeno metamorfico anche il suo opposto speculare, il mutamento da serpente a uomo): e qui l'*auctor* non può che essere Ovidio.

I serpenti fanno da strumento della finalità afflittiva della pena in due modi: investono i corpi dei dannati invadendone l'anatomia, e ne causano, col morso, le trasformazioni. Così la prima vista che la bolgia offre allo sguardo dei due visitatori è quella di una valle stipata di innumerevoli serpenti, e più tardi, al termine della prima metamorfosi, quella di Vanni Fucci incenerito nel corpo e poco dopo ricomposto, le *serpi amiche* interverranno a troncare il blasfemo delirio mimico e verbale del ladro sacrilego. Il fenomeno metamorfico, sempre causato dal morso del serpente, si presenta secondo tre casistiche: il corpo toccato dal morso di serpente viene incenerito fino alla dissoluzione per poi ricomporsi (Vanni Fucci), il corpo morso cui il serpente rimane avvinghiato genera un nuovo essere ibrido, dalla doppia natura, umana e serpentina, il corpo toccato dal morso di serpente si trasforma in serpente e il serpente a sua volta si muta in uomo, fenomeno che nelle due anatomie procede secondo passaggi simmetrici e speculari, mentre le due figure si fronteggiano senza staccare lo sguardo l'una dall'altra (Francesco Cavalcanti che diventa da serpente uomo e Buoso Donati che diventa da uomo serpente). Probabilmente ispirate alla distinzione delle fattispecie di furto secondo la dottrina tomistica (dal furto semplice ai vari tipi di furto aggravato, peculato, plagio, sacrilegio),[12] le tre diverse metamorfosi segnano una progressione accrescitiva che, a partire dalla dimensione individuale del primo dannato punito, passando per il duo che si fonde in un unico ibrido umano e serpentino, giunge alla duplica-

12 Sul punto Russo 1966, 138, sottolinea la convalida biblica del passo di *Genesi* 1.26, *faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram*, per l'idea di associare al peccato di furto la pena della privazione o della deformazione della figura umana: «il furto allora, che viola i limiti di tale diritto, defraudando il diritto altrui, infrange anche il primordiale rapporto di similitudine con Dio». Sull'opinione dei commentatori antichi della *Commedia* riguardo al rapporto fra tipi di metamorfosi e tipo di furto Bellomo 2013, 394: se Guido da Pisa rimanda alla classificazione tomistica, un numero prevalente di commenti guarda al carattere intermittente della pena (le metamorfosi) leggendolo in rapporto all'intermittenza della colpa, secondo i tre tipi di furto: abituale, occasionale, elettivo.

e-ISSN 2724-1564

zione del fenomeno nei dannati che si trasformano, ciascuno in forma opposta, uno di fronte all'altro, davanti agli occhi dell'unico componente della banda che non subisce metamorfosi (Puccio Sciancato). In estrema sintesi la variazione del fenomeno della metamorfosi elaborata da Dante potrebbe essere schematizzata così:

a. Uno che diventa zero: Vanni Fucci. La metamorfosi del ladro sacrilego, urlante spregiatore di Dio, è causata da un serpente ma non è serpentiforme. Dante si ispira, per la similitudine esplicativa dell''accensione' e dell'incenerimento del dannato, alla fenice delle *Metamorfosi* (Ov. *met.* 15.391-407): vi allude come a un *relatum* sapienziale (*Cosí per li gran savi si confessa | che la fenice more e poi rinasce*), fedele al dettato ovidiano che attribuisce la descrizione dell'unico uccello capace di ricostituire sé stesso a Pitagora.
b. due che diventano uno: Cianfa Donati e Agnello Brunelleschi. La seconda metamorfosi investe il gruppo dei ladri fiorentini e ne svela la composizione d'origine: l'apparente terzetto di dannati è in realtà parte di un gruppo di cinque, di cui due, al momento del passaggio dei visitatori, hanno forma di serpente. L'azione del serpente nei confronti di Agnello Brunelleschi differisce da quella che ha causato in Vanni Fucci l'incenerimento del corpo (Vanni era stato trafitto *là dove 'l collo a le spalle s'annoda*). Qui il serpente, ossia Cianfa Donati il cui nome Dante svela tramite l'espediente della locuzione diretta di uno del gruppo (*Io non li conoscea; ma ei seguette, | come suol seguitar per alcun caso, | che l'un nomar un altro convenette, | dicendo: «Cianfa dove fia rimaso?»*, vv. 40-3), rimane avvinghiato al corpo di Agnello dando avvio alla mutazione in un nuovo essere ibrido che reca i segni della compresenza delle due nature, animale e umana: *quando n'apparver due figure miste | in una faccia, ov'eran due perduti* (vv. 71 s.); *due e nessun l'imagine perversa | parea; e tal sen gio con lento passo* (vv. 77 s.).
c. due che restano due, ma dopo aver subìto il processo metamorfico uguale e contrario, l'uno da serpente a uomo (Francesco dei Cavalcanti), l'altro da uomo a serpente (Buoso). Annunciata come cimento descrittivo inedito, la terza metamorfosi giustifica l'audace formula di autocoscienza poetica *Taccia Lucano*.

La triplice variazione delle metamorfosi dei ladri consente a Dante di articolare una meditata competenza del poema ovidiano, che si esprime, più che in movenze parafrastiche, in rielaborazioni che intrecciano motivi tematici dell'Ovidio maggiore. Buon esempio di questo atteggiamento nei confronti del repertorio narrativo delle *Metamorfosi* è il trattamento del motivo definibile del 'due in uno', presente

nella seconda trasformazione, e coniugato da Dante mediante la ripresa di un altro motivo tematico ovidiano, quello della metamorfosi di gruppo. La metamorfosi di Cianfa e Agnello, uniti in una sola anatomia umana e serpentina insieme, trova ispirazione, come è stato osservato, nella metamorfosi di Salmacide ed Ermafrodito, narrata nel quarto delle *Metamorfosi* e connotata dall'esito fusionale dell'unione dei due corpi – unione pervicacemente perseguita dalla ninfa Salmacide attratta dal desiderabile e renitente Ermafrodito. Il verso *nec duo sunt sed forma duplex* fa da *sententia* esplicativa dell'inestricabile intreccio dei due corpi cui pervien l'abbraccio della ninfa che aderisce al corpo del ragazzo (Ov. *met*. 4.378).[13] Dante sembra ricordarsi tuttavia anche di un'altra situazione ovidiana, non infrequente nel poema, quella dei soggetti collettivi che subiscono insieme la stessa mutazione: le Eliadi e le Meleagridi, le Menadi tracie, i marinai di Acete, i compagni di Diomede. Nelle *Metamorfosi* la mutazione di gruppo sollecita tratti narrativi come lo sguardo reciproco dei mutanti o l'interlocuzione tra i personaggi che la condivisa situazione di corpi in metamorfosi può suscitare. Nel caso della seconda metamorfosi della bolgia dei ladri la mutazione investe un dannato (Agnello assalito da Cianfa in forma di serpente) mentre i compagni di entrambi assistono al fenomeno. Il trattamento drammatizzato della scena, con la locuzione esclamativa dei compagni che commentano la trasformazione, mostra un'indubbia affinità con una scena ovidiana di metamorfosi collettiva, quella dei marinai di Acete mutati da Dioniso in delfini (Ov. *met*. 3.671-86, quadro descrittivo il cui narratore vicario è lo stesso Acete, il solo a non subire la metamorfosi punitiva). Nel passo del terzo libro del poema Ovidio tratteggia la scena di metamorfosi della ciurma puntando sulla prima mutazione, che coglie Medonte (vv. 671 s. *primusque Medon nigrescere coepit* | *corpore et expresso spinae curvamine flecti*) cui uno dei compagni, Licabante, rivolge la parola: locuzione troncata alle prime battute dall'avanzata della medesima trasformazione che deforma anche il parlante: *incipit huic Lycabas: «in quae miracula» dixit* | *«verteris?» et lati rictus et panda loquenti* | *naris erat squamamque cutis durata trahebat* (vv. 3.673-5).[14] La terzina dantesca intreccia i due spunti ovidiani: Dante riproduce la situazione ovidiana tramite la locuzione diretta di alcuni dei protagonisti, conferisce al personaggio del dannato l'espressione *nec duo sunt*, che in Ovidio è compresa nel racconto del-

13 Sulla memoria dantesca di puntuali luoghi dell'episodio ovidiano e sulla cifra di «essenziale infedeltà al proprio autore» che la caratterizza Sanguineti 1961, 210 s.

14 «E per primo prese ad annerirsi Medonte | in tutto il corpo e a incurvarsi di schiena in un arco marcato. | Prendeva appena Licabante a chiedergli: «In che razza di mostro | stai trasformandoti?» e mentre parlava gli si slarga la bocca, | il naso s'incurva, la pelle indurita gli si copre di scaglie» (trad. Koch 2007, 57). Inglese 2016, 299, annota il passo ovidiano come fonte del dettaglio dantesco.

la vicenda di Salmacide ed Ermafrodito – se ne avvale la narratrice vicaria della storia, una delle Minieidi –: *Li altri due 'l riguardavano, e ciascuno | gridava: «Omè, Agnel, come ti muti! | Vedi che già non sè né due né uno»* (vv. 67-9).

4 Da Cadmo ai ladri fiorentini: duplicazione descrittiva e riduzione di stile

La metamorfosi di Cadmo e Armonia, episodio incastonato nel quarto libro delle *Metamorfosi* a modo di epilogo della parabola dell'eroe avviata all'inizio del terzo libro, è il testo fonte della terza metamorfosi della bolgia dei ladri. Anche se mancano riferimenti a Cadmo nelle altre opere di Dante – paragonabili, per esempio, alla menzione di Eaco nel *Convivio* quale esempio delle virtù della vecchiaia (*Conv.* 4.27.16-21) – la nominazione del personaggio nella formula *Taccia Lucano* non lascia dubbi in proposito. E la relativa povertà dei paratesti (commenti, sommari, allegorie) all'episodio della trasformazione di Cadmo e Armonia rispetto al duello di Cadmo col serpente di Marte, consolida il ricorso all'analisi comparativa col testo fonte ossia Ov. *met.* 4.576-603.[15]

Nelle *Metamorfosi* il serpente è di frequente evocato come una delle forme che possono assumere gli esseri capaci di trasformazioni rapide e temporanee, da Proteo ad Acheloo alla dea Teti. Ma l'occorrenza più completa di questa metamorfosi riguarda solo Cadmo e la sua sposa.

15 L'esempio arnolfiano è piuttosto evidente: del titolo *Cadmus et uxor eius in serpentes* la spiegazione è *Cadmus et uxor sua finguntur mutati in serpentes, quia de celestibus minime curando terrenisque inhiando in terram serpebant*; «Cadmo e Armonia […] si fingon mutati in serpenti che strisciano a terra, per aver abbandonato le cure delle cose celesti» (Ghisalberti 1932, 198). Il duello di Cadmo col serpente di Marte, atto preliminare al rito di fondazione della nuova patria da parte dell'esule tirio, apre il libro 3 delle *Metamorfosi*, ed è invece oggetto di un'articolata allegoresi: «Coraggiosi pionieri della civilizzazione sono infine per lui Cadmo, Dedalo, Peleo. Cadmo (III1) è un saggio d'oriente che viene nella Grecia, nella terra dove giaceva un bue, vale a dire dove imperava l'ignoranza. Egli manda i suoi perché attingano acqua viva cioè facciano dei proseliti, ma nel fonte, ossia là dove si studiava, essi trovarono un serpente cioè una opposizione che fu più forte, e che li superò. Onde Cadmo stesso, il più sapiente, viene, combatte l'astuzia serpentina degl'indigeni, la spegne, e ne semina i denti, cioè le lettere dell'alfabeto greco (i greci sono astuti e mordaci) di cui egli fu l'inventore mitico. Da esse nasceranno i soldati fratricidi cioè i retori che si confondono reciprocamente nelle loro logomachie. Cinque ne sopravvivono, coi quali Cadmo edifica la sua città: essi simboleggiano le cinque vocali, fondamento di ogni dottrina.» (Ghisalberti 1932, 199). Sulla trascrizione delle *Allegorie* di Arnolfo di Orléans, presenti spesso insieme agli *Integumenta* di Giovanni di Garlandia, nei manoscritti delle *Metamorfosi* circolanti nell'età di Dante vedi Ghisalberti 1966, 267-75.

4.1 Ov. *met.* 4.569-603

Iamque malis annisque graves dum prima retractant
fata domus releguntque suos sermone labores,
«num sacer ille mea traiectus cuspide serpens»
Cadmus ait «fuerat, tum, cum Sidone profectus
vipereos sparsi per humum, nova semina, dentes?
Quem si cura deum tam certa vindicat ira
ipse, precor, serpens in longam porrigar alvum».
Dixit et, ut serpens, in longam tenditur alvum
durataeque cuti squamas increscere sentit
nigraque caeruleis variari corpora guttis
in pectusque cadit pronus, commissaque in unum
paulatim tereti tenuantur acumine crura.
Bracchia iam restant; quae restant, bracchia tendit,
et lacrimis per adhuc humana fluentibus ora
«accede, o coniunx, accede miserrima,» dixit
«dumque aliquid superest de me, me tange manumque
accipe, dum manus est, dum non toutm occupat anguis».
Ille quidem vult plura loqui, sed lingua repente
in partes est fissa duas: nec verba loquenti
sufficiunt, quotiensque aliquos parat edere questus,
sibilat; hanc illi vocem natura reliquit.
Nuda manu feriens exclamat pectora coniunx:
«Cadme, quid hoc? Ubi pes? Ubi sunt umerique manusque
et color et facies et, dum loquor, omnia? Cur non
me quoque, caelestes, in eandem vertitis anguem?»
Dixerat: ille suae lambebat coniugis ora
inque sinus caros, veluti cognosceret, ibat
et dabat amplexus adsuetaque colla petebat.
Quisquis adest (aderant comites), terretur; at illa
lubrica permulcet cristati colla draconis,
et subito duo sunt iunctoque volumine serpunt,
donec in adpositi nemoris subiere latebras.
Nunc quoque nec fugiunt hominem nec vulnere laedunt,
quidque prius fuerint, placidi meminere dracones[16]

16 Ed. Anderson 1982.

Gravati dai crucci e dagli anni, rievocano i fati lontani
della famiglia, e a parole rivivono i loro dolori:
e Cadmo si chiede: «Ma allora, era sacro il serpente
che, quando ho lasciato Sidone ho trafitto di lancia
spargendo poi in terra, semente inaudita, i suoi denti di vipera?
Se è volontà degli dèi, a vendetta per lui, quest'odio inflessibile,
li prego che io pure diventi un serpente dal corpo snodato».
A questa frase, si snoda come un serpente nel corpo,
gli si indurisce la pelle, si sente spuntare le scaglie
e macchie azzurre screziargli il corpo annerito.
Cade in avanti, sul ventre, e poco a poco le gambe
si fondono e si affilano dentro a un'unica coda rotonda.
Non ha più che le braccia, e le braccia, finché le ha, le protende
e, con le lacrime a invadergli la faccia che ha ancora d'uomo,
«Avvicinati», chiama, «mia povera moglie, avvicinati,
finché resta qualcosa di me, toccami, dammi la mano
finché la mano ce l'ho, e il serpente non mi ha tutto invaso».
Vorrebbe dire dell'altro, ma gli si scinde la lingua
a un tratto in due parti, la parola gli manca se parla,
e ogni volta che cerca di emettere qualche lamento
sibila: è l'unica voce che la natura gli lasci.
Colpendosi il petto nudo coi pugni, la moglie gli grida:
«Fermati, Cadmo, strappati, infelice, questo mostro di dosso,
Cadmo, perché? Dove hai i piedi? Dove hai più le spalle e le mani
e il colore e la faccia e, man mano che parlo, ogni tratto?
Dèi, perché non mutate pure me nello stesso serpente?».
Altro non disse: ma lui leccava la faccia alla moglie,
s'insinuava nel seno diletto, quasi a lui familiare,
la stringeva attaccandosi, come sempre, al collo di lei.
Tremano tutti i presenti, i compagni che c'erano;
lei invece accarezza sul viscido collo quel drago crestato,
e sono due, d'improvviso, a serpeggiare intrecciando le spire,
quindi a fuggire strisciando nel folto di un bosco vicino.
Oggi ancora non temono l'uomo e non mordono,
inoffensivi serpenti che non scordano quello che furono.[17]

17 Trad. Koch 2007, 105, 107.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 181-204
e-ISSN 2724-1564

Ovidio compila la parte terminale del percorso biografico di Cadmo azzerando ogni tratto effettistico del *mirum* della metamorfosi. È l'eroe stesso a invocare la metamorfosi quale sola nemesi possibile dell'inconsapevole oltranza sacrilega della sua azione fondativa di Tebe, l'uccisione del serpente di Marte: «*ipse, precor, serpens in longam porrigar alvum*» (v. 575). L'antefatto dell'origine della nuova patria dell'esule tirio è gesto sacro e al tempo stesso esecrando, come spesso avviene nell'orizzonte ideologico del racconto mitico: senza abbattimento del serpente non vi sarebbe stata fondazione di Tebe, città ambivalente nella sua cifra identificativa di potenza e autodistruttività, nata dai denti del drago e già vocata, per connotazione nativa, al conflitto fratricida.[18] Ovidio (o, che dir si voglia, il narratore epico) sceglie il punto di vista dell'eroe che viene investito dalla mutazione. Accentua questa scelta narrativa impreziosendo la sequenza col ricorso all'*oratio recta* del protagonista: locuzione che configura, insieme alla comunicazione non verbale fortemente connotata di Cadmo, quella che può definirsi l'*actio* 'in metamorfosi' più compiuta del poema. Cadmo tende le braccia verso Armonia, finché le braccia sono umane, col volto solcato di lacrime (indubitabili indizi di pathos retorico), *bracchia iam restant; quae restant, bracchia tendit, | et lacrimis per adhuc humana fluentibus ora*. I passaggi descrittivi della metamorfosi in sintesi sono: 1) l'allungamento della *alvus*, 2) l'indurimento della pelle e 3) la comparsa di squame e chiazze scure, 4) la caduta *pronus* sul petto, 5) l'unificazione *paulatim* delle gambe (vv. 576-80). A questo punto Ovidio inserisce la '*actio* in metamorfosi' del personaggio, prima non verbale (perché, anche se per poco, *bracchia restant*) e poi verbale: Cadmo si esprime con tre esametri di *oratio recta* che costituiscono l'apice del tono 'grave' del racconto, «*accede, o coniunx, accede miserrima,» dixit | dum aliquid superest de me, me tange manumque | accipe, dum manus est, dum non totum occupat anguis*, una *gravitas* di stile che si avvale, ampliandolo, di un probabile ipotesto euripideo che ricaviamo dal *De inventione* di Ermogene.[19] Il congedo di Cadmo alla sua sposa, i suoi *nova verba* sono interrotti dall'avanzare della mutazione verso la testa. Nulla viene detto dell'anatomia della testa, se non il solo dettaglio, determinante per evidenziare il passaggio dalla natura umana alla natura animale, della lingua che *in partes duas est fessa*. La biforcazione della lingua, che può dirsi il sesto segmento della descrizione della metamorfosi, è repentina (*repente*) e fa della gemente parola di Cadmo un sibilo (*quotiensque aliquos parat edere questus, | sibilat; hanc illi vocem natura reliquit*, vv. 588 s.). Altre parti anatomiche del corpo di Cadmo sono invece evo-

---

18 Sul mito di Cadmo e le sue possibili letture ideologiche cf. Hardie 1990, 224-35; Schmitzer 1990.

19 Sul punto Romeo 2019, 133-47.

cate tramite il punto di vista di Armonia che le enumera, nella forma dell'interrogazione di chi assiste al mostruoso mutamento della persona cara: *Cadme, quid hoc? ubi pes? ubi sunt umerique manusque* | *et color et facies et, dum loquor, omnia?* (vv. 592 s.). La disperata contemplazione di quanto sta accadendo al corpo di Cadmo sollecita nella deuteragonista della scena, senza soluzione di continuità, la richiesta agli dei di essere trasformata in serpente (*cur non/me quoque, caelestes, in eandem vertitis anguem?*, v. 594). Armonia si esprime secondo un'*actio* altrettanto patetica, ma più convenzionale perché agìta in forma ancora umana: gesti di costernazione (*nuda manu feriens pectora*) e un'*oratio recta* di quattro esametri che fa da 'didascalia' della mutazione corporea di Cadmo, enfatizzandone l'implacabile progressione e rendendo evidente il carattere radicalmente 'altro' della forma animale che prende il posto dell'anatomia umana. Un'alterità che si risolve nella nuova identità di Cadmo, che Armonia chiede di condividere a sua volta: non senza prima aver accolto i gesti di affettività coniugale che il 'nuovo' Cadmo-serpente le destina (*in* […] *sinus caros* […] *ibat* | *et dabat amplexus adsuetaque colla petebat*, vv. 595-7). L'esito della metamorfosi è la riproduzione in forma animale di Cadmo e Armonia come coppia (*et subito duo sunt iuncto volumine serpunt*, v. 600); il fondatore di Tebe e la sua sposa, divenuti serpenti, mantengono, oltre alla mitezza dei rispettivi caratteri, anche la postura amorosa e solidale di coppia concorde. I due versi conclusivi (*nunc quoque nec fugiunt hominem nec vulnere laedunt,* | *quidque prius fuerint, placidi meminere dracones*, vv. 602 s.) siglano in senso eziologico il racconto, con l'immagine dei *dracones* pacifici, che non fanno male agli uomini e si ricordano quello che sono stati un tempo.[20]

4.2 Dante, *Inf.* 25.103-36

La metamorfosi dei due dannati nella Bolgia dei ladri vede in scena Francesco Cavalcanti che, in forma di serpente morde all'ombelico Buoso Donati, per ora in sembianze umane. Entrambi fiorentini, fanno parte del gruppo di cinque ladri che si aggira nella bolgia: una sorta di personaggio collettivo che esemplifica bene la sfida poetica di Dante a fronte dei modelli classici, col suo canto innovativamente epico popolato di figure comuni, protagoniste della scena civile e politica contemporanea,[21] che in Malebolge trova una sorta di trionfale

20 Vale la pena ricordare che i *dracones* sono detti *innocui* nel catalogo del libro 9 lucaneo perché non hanno veleno, ma uccidono coi loro assalti e avvolgimenti.

21 Sulla «mescolanza di teste coronate e di individui con poco *pedigree*» quale cifra «antitragica» e «comica» della *Commedia* Contini 1970, 102 s. Sul ladroneccio che «pare essere appannaggio della borghesia cittadina», rappresentato com'è dai dannati della bolgia che appartengono a importanti famiglie fiorentine, Bellomo 2013, 395.

e aspra celebrazione. Degli altri tre componenti della banda Dante ha raccontato poco prima: la metamorfosi di Agnello è stata causata dal morso che gli ha inferto Cianfa in forma di serpente; quel morso ha prodotto un'unica, mostruosa figura di ibrido: *quando n'apparver due figure miste* | *in una faccia, ov'eran due perduti* (vv. 77 s.); e ancora: *due e nessun l'imagine perversa* | *parea; e tal sen giò con lento passo* (vv. 71 s.). La mutazione è avvenuta sotto gli occhi dell'unico componente del gruppo che non subisce metamorfosi, Puccio Sciancato.

Il primo elemento anatomico con cui Dante dà il via alla descrizione della metamorfosi è riferito al dannato-serpente che si appresta a diventare uomo: la divisione in due della coda, e subito dopo nel suo doppio speculare, l'uomo che si fa serpente e vede unirsi le gambe (due terzine, vv. 103-8):

> Insieme sì rispuosero a tai norme,
> che' l serpente la coda in forca fesse,
> e 'l feruto ristrinse insieme l'orme. 105
>
> Le gambe con le cosce seco stesse
> s'appiccar sì, che' n poco la giuntura
> non facea segno alcun che si paresse.

Segue il dettaglio della pelle: si fa molle nel serpente che diventa uomo, reciprocamente si fa dura nell'altro: *si facea molle, e quella di là dura*.

Tocca poi alle braccia: si comincia col dannato che si fa serpente cui le braccia si ritirano entro le ascelle. In perfetta simultaneità sia di tempo sia di misura al serpente che si umanizza si allungano le gambe (una terzina, vv. 112-14):

> Io vidi intrar le braccia per l'ascelle
> e i due piè della fiera, ch'eran corti,
> tanto allungar quanto accorciavan quelle.

È ora la volta dei piedi-zampe**,** descritti nella loro funzionalità metamorfica che serve a formare il membro nel serpente-uomo. Il primo a essere descritto è il serpente che si fa uomo, al quale le zampe (i piedi *di rietro*) diventano il membro; simmetricamente l'uomo che diventa serpente ha il membro diviso in due che formerà due zampe (anche qui una terzina, vv. 115-17):

> Poscia li piè di rietro, insieme attorti,
> diventaron lo membro che l'uom cela,
> e'l misero del suo n'avea due porti.

Mentre il fumo persiste[22] Dante trascorre al particolare descrittivo della peluria: al serpente che sta diventando uomo spunta il pelo, il dannato che si fa serpente invece *si dipela* (una terzina, vv. 118-20):

> Mentre che' l fummo l'uno e l'altro vela
> di color novo, e genera' l pel suso
> per l'una parte e da l'altra il dipela,

A questo punto Dante indica la posizione dei corpi in metamorfosi. Sottolinea, in un solo verso, come i due non stacchino mai lo sguardo reciproco (*non torcendo però le lucerne empie*), e si concentra sull'elemento anatomico più dettagliato, la testa. La mutazione uguale e opposta delle rispettive teste dei due consente a Dante un virtuosistico exploit di *evidentia* descrittiva: Dante usa l'espressione *cambiar muso*, introducendo nel lessico poetico una parola destinata a una fortuna e una chiarezza semantica tuttora intatte (una terzina, vv. 121-3):[23]

> l'un si levò e l'altro cadde giuso,
> non torcendo però le lucerne empie,
> sotto le quai ciascun cambiava muso.

Dante prende avvio ora dal serpente-uomo che si alza e *tira il muso* verso le tempie. Dall'ammasso di materia della testa di serpente che si fa testa umana *escono* le orecchie. Da ciò che avanza della materia della testa si formano il naso e le labbra (due terzine, vv. 124-9):

> Quel ch'era dritto, il trasse ver' le tempie,
> e di troppa matera ch'in là venne
> uscir li orecchi de le gote scempie;
>
> ciò che non corse in dietro e si ritenne
> di quel soverchio, fé naso a la faccia
> e le labbra ingrossò quanto convenne.

Il dannato che sta diventando serpente è invece prono (*giacea*), e spinge in avanti la testa, *il muso innanzi caccia* (la testa umana diventa muso di serpente):

> Quel che giacëa, il muso innanzi caccia,

22 Sul fumo e le sue interpretazioni allegoriche vedi Petoletti 2013, 816; sull'influenza delle *Mythologiae* di Fulgenzio riguardo all'elemento del fumo vedi Albi 2019, 229 ss.

23 Sulle «prime attestazioni», tra cui *muso*, nella *Commedia* vedi Serianni 2021, 83-117, 109.

e li orecchi ritira per la testa
come face le corna la lumaccia.

La semplificazione degli organi di una testa di serpente rispetto a una testa di uomo è significativamente concentrata nel solo dettaglio delle orecchie che si *ritirano* come accade alla lumaca con le corna.

A questo punto entra in campo la lingua: descritta prima nell'uomo che è diventato serpente, la lingua si biforca – mentre prima era unita e svelta nell'eloquio. Nell'altro dannato, invece, da *forcuta* che era si richiude. Il fumo ora si è fermato:

e la lingua, ch'avëa unita e presta
prima a parlar, si fende, e la forcuta
ne l'altro si richiude; e' l fummo resta.

La terzina conclusiva coglie il movimento dei due ladri mutati, ognuno alle prese con l'emissione dei suoni faticosamente recuperati nella nuova apparenza, una sorta di *actio* degradata e realistica:

L'anima ch'era fiera divenuta,
suffolando si fuggì per la valle,
e l'altro dietro a lui parlando sputa.

Inizio e fine dell'esercizio descrittivo di Dante sono marcati dai tratti della *coda* – *orme* e della lingua. Accumulazione, progressione di dettagli anatomici, similitudini realistiche concorrono all'*evidentia* dei metamorfizzati còlti 'in situazione'. La dettagliatissima sequenza di parti anatomiche, cui Dante presta un lessico tanto innovativo quanto realistico, può ricordare tecniche di *descriptio* che non mancano nell'Ovidio epico (penso per esempio ad alcune personificazioni come quella di *Fames* del libro 8), ma che certo non pertengono al pathos 'grave' con cui Cadmo e Armonia 'mutanti' si esprimono. In qualche modo Dante si situa all'opposto dell'ascesa stilistica dell'episodio ovidiano. La tecnica dell'accumulazione e del dettaglio realistico duplica in modo simmetrico il racconto delle due anatomie che si fronteggiano; le due anime di dannati procedono in perfetta simultaneità e senza mai staccare lo sguardo l'una dall'altra. Un esercizio descrittivo che tocca vette di difficoltà non presenti nel modello, e fa vincere Dante tramite l'*inventio* di un nuovo soggetto poetico amplificato rispetto al modello (mutare e trasmutare). La chiave del superamento sta nella funzione del poema sacro, che rendiconta questa, come ogni altra, manifestazione della potenza di Dio, secondo l'aderenza referenziale a contenuti della cui verità il lettore non deve dubitare. Il cimento dell'*elocutio*, che formula una lingua descrittiva di soggetti nuovi e audaci, non deve far pensare a fantasie immaginative. L'agonismo di Dante è, attraverso la forma – ritagliarsi una sfida

e-ISSN 2724-1564

tecnica più ardua (la trasmutazione oltre alla mutazione) –, ideologico: la metamorfosi quale alterazione degradante della figura umana fatta a immagine e somiglianza di Dio, non toglie 'verità' al fenomeno, che accade solo nei regni oltremondani e promana dall'imperscrutabile giustizia divina: *Oh potenza di Dio, quant'è severa, | che cotai colpi per vendetta croscia!* (*Inf.* 24.119 s.).[24]

5 Dentro la bolgia, fuori dalla gara: Virgilio

Questa sfida ingaggiata e vinta, questo primato espresso tramite i topoi del superamento, coinvolge anche Virgilio? 'Virgilio personaggio' viene emarginato dalla scena non appena il trio di ladri fiorentini vi si installa. Di fronte a una materia sentita come propria, il cui rendiconto adombra una conoscenza ferocemente valutativa del perimetro cittadino cui i ladri appartengono, Dante si mette in campo da solo: le metamorfosi di Cianfa e Agnello, di Francesco Cavalcanti e Buoso, scandiscono l'agone poetico con Ovidio e conducono il poeta alla vittoria. Virgilio *auctor* non è certo in discussione in questo agone, ma Virgilio *agens* viene invitato a tacere: *per ch'io, acciò che 'l duca stesse attento, | mi puosi 'l dito su dal mento al naso* (25.44 s.). Il duca e maestro di Dante ha però cooperato, nel canto che si apre col gesto estremo di Vanni Fucci destinato a Dio, all'abbassamento di stile che connota il racconto della *settima zavorra*. E lo fa con le parole che spiegano a Dante chi sia il *centauro pien di rabbia* che irrompe nella bolgia per punire Vanni Fucci, già fuggito dopo esser stato tacitato da due serpi che ne avvinghiano collo e mani: *El si fuggí che non parlò più verbo; | e io vidi un centauro pien di rabbia | venir chiamando: «Ov'è, ov'è l'acerbo?»* (25.16-18). Del passo si sottolinea di preferenza l'equivoco nella ricezione dantesca di Caco quale centauro laddove le fonti latine mai lo configurano come tale. Meno si nota la maniera con cui Virgilio lo presenta e ne ricorda il modo della morte (*Inf.* 25.25-33):

> Lo mio maestro disse: «Questi è Caco,
> che, sotto 'l sasso di monte Aventino,
> di sangue fece spesse volte laco.
>
> Non va co' suoi fratei per un cammino,
> per lo furto che frodolente fece
> del grande armento ch'elli ebbe a vicino;

24 Sulla questione della metamorfosi come fictio allegorica di contro all'interpretazione letterale contraria al credo cristiano Guthmüller 2015, 15-27; sui commenti antichi alla *Commedia* Bellomo 2004, 1-49, Colella 2015, 85-98.

onde cessar le sue opere biece
sotto la mazza d'Ercule, che forse
gliene diè cento, e non sentí le diece».

Caco si trova qui e non insieme ai suoi fratelli, ossia nel cerchio dei violenti contro il prossimo in cui i centauri agiscono da aguzzini dei dannati (canto 12), perché *ladro fu*.[25] La definizione di Caco quale centauro deriva, come si ricorderà, dal fraintendimento del virgiliano *semihominis Caci* dell'ottavo dell'Eneide (Verg. *Aen.* 8.194), corroborato dall'epiteto *semihomines* che Ovidio conferisce ai Centauri (quelli veri, per dir così) nel racconto della celebre rissa coi Lapiti (Ov. *met.* 12.586 *semihomines Centauros*). A incoraggiare l'equivoco dovette concorrere anche il *semifer* con cui Virgilio, alla fine dell'episodio della lotta di Ercole e Caco, ribadisce la natura semibestiale del personaggio (Verg. *Aen.* 8.267); e *semifer* è l'epiteto con cui un altro epico del canone medievale, Stazio, definisce i Centauri, nel nono della *Tebaide*.[26]

Caco, il mostro dell'ottavo libro dell'Eneide abbattuto da Ercole, si presenta nella settima bolgia come aguzzino dei dannati, esecutore della pena e, nonostante la vistosa estetica di 'oltranza' mostruosa (ha un gran numero di serpenti addosso e un dragone alato sulla groppa), non sfugge alla riduzione di stile del dettato dantesco. 'Virgilio personaggio' si discosta infatti da Virgilio *auctor* e, col suo intervento diretto che narra di una sua creatura letteraria, coopera al colore metaletterario del canto. Nell'Eneide Caco muore per mano di Ercole per strangolamento (Verg. *Aen.* 8.259-61):

Hic Cacum in tenebris incendia vana vomentem
corripit in nodum complexus et angit inhaerens
elisos oculos et siccum sanguine guttur.

Qui nel nodo della sua stretta afferra Caco, che nel buio
vomitava inutili fiamme, e stringendo lo soffoca
finché via gli schizzano gli occhi e in gola gli si secca il sangue.[27]

25 Robson 1965, 17 s., sottolinea la funzione dei sottotitoli medievali alle *Metamorfosi* quali segnali mnemonici per Dante: in questo caso *De Caco. Cacus latro fuit*, che compare nel libro 9 del poema ovidiano, avrebbe agito da rapido richiamo associativo per configurare Caco come ladro. Che il *titulus* su Caco sia riferito a un verso che gli editori delle *Metamorfosi* a ragione considerano interpolato, *hic Cacus horrendum Tiberino litore monstrum* (*met.* 9.197a), non rileva ai fini dell'efficace indagine di Robson sull'uso dantesco dei paratesti del poema ovidiano.

26 Stat. *Th.* 9.220 (trad. Traglia, Aricò [1980] 1998, 523) *Semifer aeria talis Centaurus ab Ossa | desilit in valles* (Così un Centauro dal corpo semiferino balza nella vallata dalla sommità dell'Ossa). Chirone è detto *semifer* dallo Stazio delle *Silvae*, che Dante probabilmente non conosceva (Stat. *silv.* 2.1.89): *Tenero sic blandus Achilli | semifer H<a>emonium vincebat Pelea Chiron.*

27 Trad. Ramous 2001, 209.

La descrizione è enfatizzata da un lessico potente, *corripit*, *angit*, *inhaerens*, e dal dettaglio degli occhi e della gola che non lascia dubbi sul colpo di grazia di Ercole. L'eroe strangola il mostro e il resoconto virgiliano si articola in un'accurata *sententia*, connotata dall'uso transitivo di *angit* – e Servio non aveva mancato di osservare che *oculos* non può essere usato come oggetto di *angit*. In questa bolgia Dante fa di Virgilio il portavoce dell'altra versione della morte di Caco, quella per colpi di clava, veicolata da Ovidio nei *Fasti* (Ov. *fast*. 1.575-7):

> Occupat Alcides, adductaque clava trinodis
> Ter quater adverso sedit in ore viri.
> Ille cadit mixtosque cadit cum sanguine fumos
> Et lato moriens pectore plangit humum.
>
> L'Alcide affronta l'avversario e, impugnata la clava a tre nodi, lo colpisce tre o quattro volte nel volto. Quello cade, vomita sangue misto a fumo e muore stramazzando sul terreno con il suo enorme torace.[28]

La morte di Caco per mano di Ercole è ricordata da Virgilio, il più illustre narratore della lotta fra i due nel poema-guida di Dante poeta, non nei termini *graves* e preziosi del 'suo' espressionismo descrittivo, ma nei termini, realistici e sarcastici, delle *cento* mazzate che Ercole infligge al mostro e che Caco non fa in tempo a sentire perché muore dopo le prime dieci: *onde cessar le sue opere biece* | *sotto la mazza d'Ercule, che forse* | *gliene diè cento, e non sentí le diece*.

Si può, e probabilmente si deve, leggere la versione di Virgilio come un'opzione e non come una selezione escludente l'altra variante, si può pensare alla derivazione di Dante direttamente da chiosa medievale: ma l'esito stilistico che la locuzione didascalica di Virgilio ottiene nel contesto del canto ha un'indubbia rilevanza. Non si tratta solo di una 'meccanica della citazione' (Dante spesso aggiunge o mischia a riferimenti virgiliani particolari attinti da Ovidio),[29] ma di qualcosa di più interessante che attiene ai modi dell'abbassamento, asseverato qui dalla *sententia* sarcastica e motteggiante *gliene diè cento e non sentí le diece*, che connota l'innovativa 'epica' di Malebolge.

Caco viene ridisegnato in riduzione stilistica dal suo stesso creatore, Virgilio. Che la morte di Caco per clava e non per strangolamento sia da ascriversi al comico più che all'epico forse è schematizzazione eccessiva. Certo però l'operazione di stile è vistosa perché la variante, ovidiana dei *Fasti*, è scelta da Dante, ma proferita da Virgilio: Virgilio personaggio che qui riscrive e, oserei dire, corregge Virgilio poeta.

28 Trad. Stok 1999, 139.

29 Di «intreccio di spunti virgiliani e ovidiani» parla, per esempio, Paratore 1968, 257.

e-ISSN 2724-1564

Nei canti della bolgia dei ladri Dante antagonista supera gli antichi non perché li imiti nell'elevatezza epica, ma perché da quei modelli trae lezioni di grammatica descrittiva che rielabora secondo l'innovativo stile *multiplo*[30] del suo poema. Il procedimento di degradazione non diminuisce la dignità veritativa del soggetto, la *giustizia di Dio,* ma ne canta l'intera gamma di manifestazioni secondo le forme del realismo descrittivo e del sarcasmo vituperante.

Bibliografia

Albi, V. (2019). «Dante e la mediazione mitografica fulgenziana». Cattermole, C.; Ciccuto, M. (a cura di), *Miti figure metamorfosi. L'Ovidio di Dante*. Firenze: Le Lettere, 225-48.

Almansi, G. (1974). *L'estetica dell'osceno*. Torino: Einaudi.

Anderson, W.S. (2001). *P. Ovidius Naso. Metamorphoses*. Editio stereotypa editionis alterius (MCMLXXXIII). Monachii et Lipsiae: K.G. Saur.

Auerbach, E. (1963). *Studi su Dante*. Trad. di M.L. De Pieri Bonino, D. Della Terza. Milano: Feltrinelli.

Badalì, R. [1988] (1996). *La guerra civile di Marco Anneo Lucano*. Torino: UTET.

Barchiesi, A.; Rosati, G. (2007). *Ovidio "Metamorfosi"*, vol. II libri III-IV. Trad. di L. Koch. Milano: Mondadori Fondazione Valla.

Bellomo, S. (2004). *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della "Commedia" da Iacopo Alighieri a Nidobeato*. Firenze: Olschki.

Bellomo, S. (2013). *Dante Alighieri. "Inferno"*. Torino: Einaudi.

Brugnoli, G. (1995). «Forme ovidiane in Dante». Gallo, I.; Nicastri, L. (a cura di), *Aetates Ovidianae. Lettori di Ovidio dall'Antichità al Rinascimento*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 239-59.

Carrai, A. (2019). «Miti ovidiani e riflessione metapoetica nella Commedia». Cattermole, C.; Ciccuto, M. (a cura di), *Miti figure metamorfosi. L'Ovidio di Dante*. Firenze: Le Lettere, 187-205.

Colella, M. (2015). ««Fa molte belle trasmutazioni ovidiezando». Antichi commenti e metamorfosi dantesche (*Inf* 24-25)». Casadei, A. et al. (a cura di), *«Nel suo profondo». Miscellanea di studi danteschi (1265-2015)*, num. monogr., *Italianistica: Rivista di letteratura italiana*, 44(2), 85-98.

Conte, G.B. (2009). *P. Vergilius Maro Aeneis*. Berlin; New York: De Gruyter.

Contini, G. (1970). *Un'idea di Dante*. Torino: Einaudi.

Curtius, E.R. (1948). *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter.* Bern: A. Francke AG.

De Angelis, V. (1993). «…e l'ultimo Lucano». Iannucci, A. (a cura di), *Dante e la «bella scola» della poesia*. Ravenna: Longo Editore, 145-203.

Della Terza, D. (1967). «Ernst Robert Curtius». *Belfagor*, 22, 2, 166-85.

Della Terza, D. (2009). «Il canto XIII dell'*Inferno*. Come Dante comunica al lettore la trama del proprio viaggio». *Dante. Rivista Internazionale di Studi su Dante Alighieri*, 6, 11-19.

Esposito, P. (a cura di) (2004). *Gli scolii a Lucano ed altra scoliastica latina*. Pisa: ETS.

30 L'espressione è di Della Terza 1967, 177.

Fioravanti, G.; Giunta, C. (2019). *Dante. “Convivio”*. Milano: Mondadori.
Fontaine, J. (1983). *Isidore de Seville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*. Deuxième édition revue et corrigée. Paris: Études Augustiniennes.
Ghisalberti, F. (1932). *Arnolfo d’Orléans, un cultore di Ovidio nel secolo XII*. Milano: Hoepli.
Ghisalberti, F. (1966). «Il commentario medioevale all’Ovidius maior consultato da Dante». *Rendiconti dell’Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 100, 267-75.
Guthmüller, B. (1984). «Taccia Ovidio». Die *Metamorphose* in Dantes *Hölle*». *DDJ*, 59, 55-78.
Guthmüller, B. (1997). *Mito, poesia, arte. Saggi sulla tradizione ovidiana nel Rinascimento*. Roma: Bulzoni editore.
Guthmüller, B. (2015). «La metamorfosi nella *Commedia* di Dante». *Dante. Rivista Internazionale di Studi su Dante Alighieri*, 12, 15-27.
Hardie, P. (1990). «Ovid’s Theban History: The First ‘Anti-Aeneid’?». *CQ*, 40, 1, 224-35.
Iannucci, A. (a cura di) (1993). *Dante e la ‘Bella Scola’ della poesia*. Ravenna: Longo Editore.
Inglese, G. (2016). *Dante Alighieri. “Commedia”. “Inferno”*. 2a ed. Roma: Carocci.
Landolfi, L. (2007). «Stratigrafie multiple e suggestioni dotte: l’esempio di Luc. *Phars*. 9, 700-733». Landolfi, L.; Monella, P. (a cura di), *Doctus Lucanus. Aspetti dell’erudizione nella «Pharsalia» di Lucano*. Bologna: Pàtron, 11-149.
Malato, E.; Mazzucchi, A. (2013). *Cento canti per cento anni. I. Inferno. 2. Canti XVIII-XXXIV*. Roma: Salerno.
Mattalia, D. (1962). *Il canto XXV dell’“Inferno”*. Firenze: Le Monnier.
Mercuri, R. (1984). *Semantica di Gerione*. Roma: Bulzoni editore.
Mercuri, R. (2009). «Ovidio e Dante: le *Metamorfosi* come ipotesto della *Commedia*». *Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri*, 6, 21-37.
Mercuri, R. (2021). *Dante Alighieri. “Inferno»*. Torino: Einaudi.
Momigliano, A. (1916). «Il significato e le fonti del canto XXV dell’*Inferno*». *Giornale storico della letteratura italiana*, 68, 43-81.
Momigliano, A. (1945). *Dante Alighieri. La Divina Commedia*. Vol. 1, *«Inferno»*. Firenze: Sansoni.
Narducci, E. (2002). *Lucano: un’epica contro l’Impero*. Roma-Bari: Laterza.
Pagliaro, A. (1966). *Ulisse. Ricerche semantiche sulla Divina Commedia*. Messina; Firenze: G. D’Anna.
Paratore, E. (1968). *Tradizione e struttura in Dante*. Firenze: Sansoni.
Petoletti, M. (2013). «Canto XXV. Taccia Lucano. Taccia […] Ovidio». Malato, E.; Mazzucchi, A. (2013). *Cento canti per cento anni. I. Inferno. 2. Canti XVIII-XXXIV*. Roma: Salerno, 802-22.
Picone, M. (1993). «L’Ovidio di Dante». Iannucci, A. (a cura di), *Dante e la bella scola della poesia.* Ravenna: Longo editore, 107-44.
Picone, M.; Lanza, A. (2017). *Scritti danteschi*. Ravenna: Longo editore.
Ramous, M.; Conte, G.B.; Baldo, G. (2001). *Virgilio Eneide*. Venezia: Marsilio.
Robson, C.A. (1965). «Dante’s Use in the *Divina Commedia* of the Medieval Allegories on Ovid». *Centenary Essays on Dante by Members of the Oxford Dante’s Society*, 1-38.
Romeo, A. (2019). «Il cacozelon nello ps. Ermogene e una proposta di interpretazione stilistica a Ov. *met*. 4, 583-585». *KOINONIA*, 43, 133-47.
Rossi, L.C. (1993). «Lo Stazio di Dante». Iannucci, A. (a cura di), *Dante e la bella scola della poesia.* Ravenna: Longo editore, 205-24.
Russo, V. (1966). *Sussidi di esegesi dantesca*. Napoli: Liguori.

Salinari, C.; Romagnoli, S.; Lanza, A. (1980). *Dante Alighieri. «La Divina Commedia». «Inferno»*. Roma: Editori Riuniti.
Sanguineti, E. (1961). *Interpretazione di Malebolge*. Firenze: Olschki.
Schmitzer, U. (1990). *Zeitgeschichte in Ovids «Metamorphosen»*. Stuttgart: B.G. Teubner.
Seewald, M. (2008). *Studien zum 9. Buch von Lucans «Bellum civile»: mit einem Kommentar zu den Versen 1-733*. Berlin: De Gruyter.
Serianni, L. (2021). *Parola di Dante*. Bologna: il Mulino.
Stok, F. (1999). *Opere di Publio Ovidio Nasone*. Vol. 4, *Fasti e frammenti*. Torino: UTET.
Tarrant, R.J. (2004). *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*. Oxonii: Clarendon.
Tateo, F. (2013). «Canto XXIV. Al centro di Malebolge». Malato, E.; Mazzucchi, A. (a cura di), *Cento canti per cento anni. I. Inferno. 2. Canti XVIII-XXXIV*. Roma: Salerno, 770-801.
Tavoni, M. (2017). *Dante. De vulgari eloquentia*. Milano: Mondadori.
Terdiman, R. (1973). «Problematical Virtuosity: Dante's Depiction of the Thieves (*Inf*. XXIV-XXV)». *Dante Studies*, 91, 27-45.
Traglia, A.; Aricò, G. [1980] (1998). *Opere di Publio Papinio Stazio*. Torino: UTET.
Venuti, M. (2017). «Lucano e Isidoro di Siviglia: storia di una corrispondenza di velenosi sensi». *Incontri di filologia classica*, 15, 2015-16, 181-209.
Villa, C. (2009). *La protervia di Beatrice. Studi sulla biblioteca di Dante*. Firenze: Sismel edizioni del Galluzzo.

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

L'Orazio in orbace nero di Ettore Romagnoli
Rileggendo – con divagazioni – la conferenza bimillenaria

Federica Sconza
Università della Calabria, Italia

Abstract The paper investigates the Fascist exploitation of Horatian poetry by analysing the speech held by Ettore Romagnoli in 1935 on the bimillenary of the poet's birth. Romagnoli's oration must sacrifice to the demands of the oriented reading of Horace's work promoted by the regime themes and attitudes characteristic of the poet (the reflections on time and the precariousness of human life, the search for self-sufficiency and *aurea mediocritas*, the rejection of dogmatism). Instead, the intellectual who moves from a secluded position to full adherence to the new Augustan establishment is exalted, at the cost of historical and literary distortions.

Keywords Horace. Fascism. Ettore Romagnoli. Aesthetic of reception. History of classical philology.

Peer review
Submitted 2023-03-22
Accepted 2023-04-13
Published 2023-08-04

Open access

Citation Sconza, F. (2023). "L'Orazio in orbace nero di Ettore Romagnoli. Rileggendo – con divagazioni – la conferenza bimillenaria". *Lexis*, 41(n.s.), 1, 205-246.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01/009

1 Considerazioni introduttive: celebrare Virgilio e Orazio nel ventennio fascista

La rilettura del discorso pronunciato nel 1935 da Ettore Romagnoli per il bimillenario della nascita di Orazio che sarà proposta nelle pagine seguenti non è certo finalizzata a rilevare l'imporsi dell'enfasi e degli ammiccamenti all'attualità su una ricostruzione d'impianto storico-filologico. Non soltanto, infatti, sarebbe superfluo riprendere in esame un saggio per rimarcarne l'aspetto più vistoso ed evidente anche a una rapida scorsa, ma risulterebbe quanto mai inopportuno esigere la disamina storico-filologica invocata poco sopra da un discorso ufficiale, tenuto dinanzi ai membri della famiglia reale e agli alti ranghi del fascismo. Tuttavia, anche interventi di questo tenore, non rilevanti sotto il profilo dello sviluppo metodologico o di solide acquisizioni nel campo degli studi classici, restano testimonianze di un'importante modalità di ripresa orientata dell'antico nella prima metà del Novecento.[1] E in effetti, seguendo lo sviluppo della conferenza, emergeranno alcuni fili che la connettono a scritti, discussioni e temi di stringente attualità appartenenti al medesimo orizzonte temporale: l'individuazione di questi nessi aprirà spesso nel presente contributo delle divagazioni (d'altronde promesse sin dal titolo), col sentiero argomentativo tracciato dall'orazione di Romagnoli a svolgere la funzione di forza centripeta.

Prima di entrare nel merito, però, può essere utile fare un piccolo passo indietro e riandare alle parole di un profondo conoscitore della civiltà romanza e italiana in particolare. Rudolf Borchardt rievocò un aneddoto sulla 'scortesia' perpetrata ai danni di Virgilio, proprio in occasione del bimillenario della sua nascita, da Ulrich von Wilamowitz, che sarebbe scomparso di lì a breve. Converrà cedere direttamente la parola a Borchardt (ancorché in traduzione), attingendo dall'esordio di un saggio del 1937 ispirato dalla traduzione oraziana di R.A. Schröder, edita due anni prima:

> In cospetto alle deputazioni convenute per le onoranze a Virgilio, Wilamowitz lesse la traduzione improvvisata di una delle odi di Orazio; fece osservare, quasi per consolare il festeggiato di quel singolare modo di onorarlo, che il bimillenario dell'altro, ormai imminente, sarebbe trascorso quasi inosservato. Dopo di che, assolti in questa guisa elegante ed insolente i suoi doveri di rappresentanza, si ritrasse nell'ombra veneranda dell'accademia berlinese.

1 Siamo insomma nell'ambito dell''estetica della ricezione', come a partire da Hans Jauss si definisce tale prospettiva di ricerca. Sull'assimilazione della classicità da parte del totalitarismo nazifascista esiste ormai una cospicua bibliografia, in rappresentanza della quale si citano qui Giardina 2000 e Roche, Demetriou 2018.

e-ISSN 2724-1564

> Quella sua piccola farsa di corte non fu rilevata in quel momento; ma la sua profezia si è rivelata ben giusta.[2]

Il ricordo della provocatoria contro-celebrazione riceve luce da uno scritto dell'illustre filologo[3] (notevole già solo perché dedicato eccezionalmente alle lettere di Roma antica) in cui, per l'appunto, si prefiguravano festeggiamenti piuttosto freddi per il successivo anniversario oraziano, a differenza di quanto accaduto per Virgilio. Tuttavia Wilamowitz si affrettava ad aggiungere, con intento risarcitorio, che in fondo sarebbe stata quasi pleonastica la celebrazione di un autore i cui versi erano ben più radicati nella memoria collettiva, perlomeno tedesca. Una simile fortuna veniva ricondotta alla capacità oraziana – manifesta soprattutto sul versante esametrico e condivisa con Catullo – di far irrompere con consapevolezza nella poesia lo spazio del privato e della vita interiore, ciò anche come portato di una tipica indole italica. Per trovare un adeguato termine di comparazione rispetto all'attitudine a scavare così a fondo nella dimensione della soggettività bisognava rivolgersi all'ineguagliabile («unvergleichliche») Saffo. A dare campionatura di questa intonazione personale dell'opera oraziana Wilamowitz forniva poi una propria versione di *carm*. 2.16, da identificare credibilmente con quella ricordata da Borchardt.

Pur sintetizzato in questa maniera semplificatoria, l'intervento è in grado di porre sul tappeto questioni cruciali e di ampio respiro, dal difficile rapporto dell'antichistica d'oltre Reno del secondo Ottocento con Virgilio[4] sino alle accese polemiche circa l''originalità' della letteratura latina, svilita dai suoi detrattori a sbiadita copia/appendice di quella greca e valorizzata dai fautori nei suoi tratti più innovativi e peculiari.[5] Ma il dato che qui interessa porre in risalto è la previsione di Wilamowitz, che a Borchardt, pur critico nei suoi confronti, pareva desolatamente inverata:

> Il giubileo di Orazio è trascorso in silenzio, l'ultima occasione per il suo *quart d'heure de célébrité* è ormai svanita. Qualche voce timida, isolata, ha pure tentato di alzarsi alla periferia d'Europa:

---

2 Borchardt [1937] 1971, 109. Sull'approccio di Borchardt ai classici vedi i saggi raccolti da Burdorf, Valk 2016, e in particolare il contributo di Ernst A. Schmidt (65-84), incentrato sull'età augustea.

3 Wilamowitz 1930. Richiama opportunamente l'attenzione su queste pagine Cagnetta 1998, 628, amplissimo e fondamentale lemma dedicato al bimillenario della nascita di Orazio (in Mecella 2021 altre riflessioni in merito a questa ricorrenza e all'analoga celebrazione virgiliana, su cui qualcosa è accennato *infra*).

4 Di «German denigration» parlano Armstrong, Calder 1994, 86-7, assumendo come punto prospettico la *Römische Kaisergeschichte* di Mommsen.

5 In merito si vedano almeno Giordano 1987 e Gianotti 1988-94. Nei decenni in cui maturarono e deflagrarono i confitti mondiali tali contrasti si intinsero facilmente di nazionalismo.

e-ISSN 2724-1564

> ma spaventata, già nel sorgere, dalla sua stessa audacia, scoraggiata dal gelo tutto intorno, senza una eco al mondo, si è messa a tacere. L'Europa ha così continuato la sua strada senza concedere all'uomo della Sabina nemmeno quel famoso minuto di silenzio che spetta al soldato ignoto.[6]

Un quadro a tinte indubbiamente troppo fosche, il cui tono sconsolato trovava giustificazione nel fatto che l'Orazio vittima di tanto disinteresse non era, secondo l'intellettuale tedesco, quello «osannato dall'ufficialità accademica – e, in Italia, accademico-politica – nel precedente biennio». Si trattava invece di una figura che, scrollatasi di dosso la «patina di antichità libresca», acquistava anche agli occhi di un più vasto pubblico i connotati di un «'impolitico', immerso in un clima poetico decadente in cui è rispecchiato il crollo di prosperità e ambizioni vissuto in Germania al tramonto del Reich».[7]

Ma è pur vero che sul momento si avvertì chiaramente la tepidezza dei festeggiamenti, a prescindere da *quale* Orazio si intendesse porre alla ribalta. È sintomatico quanto annotò, a qualche anno di distanza, Roy Flickinger, promotore e storico delle celebrazioni in veste di presidente dei comitati istituiti in America per festeggiare il bimillenario. Egli ricordò infatti di aver sollecitato più volte onoranze analoghe a quelle tributate a Virgilio, rivolgendosi dapprima a Mussolini e a Luigi Pareti, direttore di «Atene e Roma» e coinvolto in prima linea nelle iniziative virgiliane (1930); non avendo ottenuto risposta, nel 1932 interpellò l'ambasciatore italiano a Washington, Giacomo de Martino, che si disse privo di notizie in merito, e quindi nuovamente Pareti, anche stavolta invano. Con franchezza Flickinger motivava tale silenzio con la titubanza delle autorità italiane a rimettere in moto un'imponente macchina organizzativa dopo l'impegno profuso pochi anni addietro e, soprattutto, avendo in animo di sublimare in modo ancor più pieno e pertinente l'assimilazione analogica tra l'Italia fascista e Roma antica in occasione del

6 Borchardt [1937] 1971, 109-10.

7 Cagnetta 1998, 628. D'altronde, non era il vate dell'antica grandezza di Roma strumentalizzato da propagande di regime neppure il Virgilio celebrato da Borchardt qualche tempo prima, quando i festeggiamenti fremevano anche al di fuori dei confini italiani ed era imminente l'ondata di piena pangermanista e neoellenistica/antiromana scatenata dal nazismo. Borchardt, anzi, «apriva la strada a quella valorizzazione del mondo latino come essenza europea che avrebbe costituito per altre vie e grazie ad altri studiosi e in virtù di complicati intrecci – ivi compresa la tensione tra le due potenze dell'Asse –, la risposta umanistica, dell'umanesimo filo-latino, alla rivendicazione politico-razziale della supremazia germanica sull'Europa» (Canfora 2011). Borchardt [1930] 2016 ripropone in traduzione due scritti a tema virgiliano accompagnandoli con due saggi sul travagliato rapporto di Borchardt con la scuola filologica cui si era formato (Usener, Bücheler, Leo). Su Virgilio 'padre dell'Occidente' – per rifarsi al titolo del fortunato saggio di Theodor Haecker (1932, tradotto in italiano già nel 1935) – cf. Cova 1983, 122-4, Canfora 2017 e Vallortigara 2022, 31-4.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 205-246
e-ISSN 2724-1564

bimillenario augusteo del 1937, terza ricorrenza da festeggiare in un settennio.[8]

Col trascorrere del tempo, però, il crescente interesse da parte di vari Stati non rese possibile agli enti politici e culturali d’Italia continuare a mantenere un basso profilo. Il Paese si pose dunque in posizione di preminenza nella commemorazione organizzando una pletora di attività, in ciò sopravanzato forse soltanto dal «gigantismo americano»:[9] illustrazione dei monumenti della via Appia in dodici tappe, visita alla villa sabina, creazione di una ‘Cattedra oraziana’ a Potenza, trasmissione radiofonica di Umberto Mancuso con lettura in versione ritmica del *Carmen saeculare* (celebrato come antesignano dell’inno nazionale), cicli di conferenze e altro ancora.[10]

La responsabilità di eventi e iniziative ricadde sulle istituzioni culturali già coinvolte per il bimillenario virgiliano, tra cui naturalmente – oltre al già citato Istituto di Studi Romani e all’Università Cattolica del Sacro Cuore – la Reale Accademia d’Italia, emanazione diretta del regime fascista. Immutato anche il relatore designato a tenere in Campidoglio il solenne discorso celebrativo deputato a rappresentare il *clou* delle celebrazioni ufficiali: tanto il 15 ottobre 1930 quanto il 17 novembre 1935 a parlare fu infatti l’accademico Romagnoli. Egli, arruolato dal fascismo tra i suoi intellettuali di maggior spicco, fu insieme a Giuseppe Fraccaroli campione di quell’antifilologismo – sempre pronto a tendere la mano a un nazionalismo patriottardo ostile alla dimensione internazionale della ricerca – che aveva di mira la severa filologia formale di stampo positivistico identificata con il ‘metodo scientifico’ di ascendenza tedesca e capace di trovare epigoni anche da noi. Studiosi come Girolamo Vitelli e Giorgio Pasquali vanno senz’altro annoverati tra i bersagli privilegiati di tale crociata.[11]

8 Flickinger 1936, 88. In maniera scoperta si osserva come Augusto sia «a personage more congenial to the present régime in Italy than a republican like Horace could be».

9 Cagnetta 1998, 631.

10 Ne dà un resoconto Carlo Galassi Paluzzi, presidente dell’Istituto di Studi Romani, in una relazione tenuta in occasione del IV Congresso Nazionale di Studi Romani (con anticipazioni sul programma approntato per il bimillenario augusteo: Galassi Paluzzi 1938). Nella costellazione di voci che s’intrecciano, lavori fondati sotto il profilo scientifico convivono con scritti che piegano la cultura romana a razzismo, imperialismo, virilismo e con discorsi più o meno improvvisati tenuti in aule magne scolastiche, teatri di provincia etc. Uno *specimen* della seconda tipologia è Marimpietri 1939, per cui Hor. *carm*. 3.5.5-12 attesterebbe l’orgoglio di far parte di una stirpe superiore, fornendo «la prova che la lotta che abbiamo iniziata contro quelle potenze, occulte o manifeste, che tentano di indebolire la nostra razza, non si è iniziata oggi, non ci è stata indicata da altri» (14). La terza tipologia può essere invece esemplificata dalla conferenza di Santoro 1935-36, ospitata dalla sede del dopolavoro di Melfi e prodiga di citazioni e svarioni («Chatobriand, Wolfango Goethe, Shellej»), oltre che capace di scorgere un Orazio antibritannico.

11 Il dissidio è ricostruito in Lodi 1962, appendice a uno scritto di Vitelli sino a quell’anno rimasto inedito (vedi su di esso Timpanaro 1963, nonché la prefazione di L.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 205-246
e-ISSN 2724-1564

2 Orazio nella propaganda di regime

L'esordio della conferenza di Romagnoli trae spunto dalle prime due strofi di *carm.* 1.3, celebre προπεμπτικόν per Virgilio, dato in partenza, secondo l'antica idea sette-ottocentesca, per una traversata in Grecia da cui non avrebbe fatto ritorno.[12] Ne viene fornita una traduzione snellita di alcuni dettagli a beneficio dell'uditorio, la prima di varie che punteggiano l'intervento tenendo d'occhio, ovviamente, la versione delle *Odi* data alle stampe da Romagnoli nel 1933.[13] L'invocazione ai Dioscuri fra le divinità che devono proteggere la navigazione suggerisce un accostamento tra i fratelli di Elena e la coppia Virgilio-Orazio, che illumina come i fuochi di sant'Elmo la scena delle lettere latine. Ma mentre la fama di Virgilio non ha conosciuto offuscamento nel tempo, semmai intensificazione, su quella di Orazio hanno gravato «modi» poetici «troppo varî antitetici contradditorî [...] per poterli credere ugualmente sinceri». Di qui l'accusa di «minor coerenza politica, e [...] cortigianeria», cui si abbina «la logica» che alberga nelle sue liriche «e che per lungo fu dichiarata incompatibile col genio lirico».[14]

L'ultima annotazione circa l'arte che respinge la razionalità delle scienze sia nell'ambito del processo creativo sia nel momento dell'analisi fa pensare a lontane categorie romantiche che rivissero nelle posizioni antifilologiche e antipositivistiche assunte da Fraccaroli e Romagnoli, senza che sia necessario cercare un radicamento in un solido retroterra filosofico proteso alla distruzione della ragione, come avrebbe detto György Lukács.[15] Ma quanto precede è

Canfora e la postilla di R. Pintaudi apposte alla ristampa del 2018). In Baldi, Moscadi 2006 si trova un dossier di scritti d'epoca, introdotti singolarmente e inquadrati in un contesto più ampio nel saggio prefatorio. Su Romagnoli vedi Pasquali [1925] 1986, 738-40; Degani 1969 (= 1989, 1100-4); Treves 1992; Piras 2017.

12 Perentori Nisbet, Hubbard 1970, 40: «Its [*i.e.* of the ode] professed occasion is a voyage by Virgil to Greece, certainly not the fatal journey of 19 a.C., which came too late for our poem».

13 Per la collana *Romanorum scriptorum corpus Italicum – Collezione romana*, diretta dallo stesso Romagnoli a partire dal 1929 con l'intento di mettere in contatto diretto il lettore non specialista coi classici latini attraverso la mediazione di traduzioni e sintetiche note. Prima dei *Carmina* (in due volumi) lo stesso studioso aveva curato l'edizione delle *Epistulae* (1928) e dei *Sermones* (1929). Serianni 2012 si sofferma proprio su alcuni orientamenti del Romagnoli traduttore dal latino.

14 Romagnoli 1935, 2 (= Cagnetta 1990, 35-6).

15 *L'irrazionale nella letteratura* (Torino: Bocca, 1903), manifesto di un simile atteggiamento, riproponeva tutto sommato idee di ascendenza romantica e concetti comuni come quel 'buon senso', così caro a Giuseppe Giusti, elogiato in chiusura del saggio. Con Romagnoli si giunse a una sorta di estetica misticheggiante e all'attrito con lo stesso neoidealismo italiano, in un primo momento visto come potenziale compagno di cordata antifilologica e antigermanica. Perché non sembri eccessivo parlare di 'mistica' estetica, si consideri questa dichiarazione dal nuovo proemio della terza ed. del

piuttosto interessante perché indicativo di una difficoltà di non poco momento.

Le onoranze virgiliane del 1930 avevano dato buoni risultati come 'laboratorio' per sperimentare per la prima volta, da parte fascista, l'organizzazione di una «celebrazione culturale di massa sorretta da espliciti intenti politici».[16] Ciò sia in virtù della possibilità di piegare abbastanza agevolmente alle politiche culturali del regime la figura del festeggiato (lasciando ai margini quelle zone d'ombra difficili da conciliare con la vulgata da propagandare), sia in forza della particolare congiuntura storica. Alla metà circa del suo ventennale percorso, il fascismo era giunto difatti al culmine della stabilità e del consenso, avendo inanellato una serie di discreti successi, tra cui anzitutto la cosiddetta 'battaglia del grano' e il programma di bonifiche e di rimboschimento, iniziative finalizzate al potenziamento dell'agricoltura e al conseguimento dell'autarchia alimentare. Altri importanti puntelli per la saldezza del governo furono la regolamentazione dei rapporti con la Chiesa cattolica mediante i Patti Lateranensi e, ancora nel 1929, il plebiscito per la scelta dei deputati per la ventottesima legislatura, con cui all'elezione diretta dei candidati alla Camera subentrava l'approvazione espressa dal corpo elettorale su una maxi rosa di quattrocento nomi scelti dal Gran Consiglio. Vari i temi di sicura presa per le celebrazioni di regime: il ruralismo quale fonte di sanità, la storia come percorso proteso verso il provvidenziale costituirsi della compagine imperiale, la centralità dell'Occidente, la stessa figura di Virgilio come intellettuale che mosse da una posizione appartata alla piena e consapevole adesione al nuovo *establishment*, la possibilità di un'interpretazione precristianeggiante della sua opera.[17]

noto *pamphlet Minerva e lo scimmione* (Romagnoli [1917] 1935, 39): «L'opera d'arte è immediato riflesso dello spirito divino; e ad essa bisogna avvicinarsi come il credente alla Sacra Particola: le minute facoltà razionali, che servono a compilare un bilancio, qui non servono a nulla, anzi sono profanatrici e non devono avere libero corso». Sintomatico anche quanto asserito altrove a proposito dello sparuto numero di spiriti eletti abilitati alla critica letteraria ed estetica, al contempo «interpreti e strumenti della forza che regge le compagini dell'Universo, arcana alla nostra ragione e, dunque, divina» (Romagnoli 1934, 39).

16 Canfora 1985, 469.

17 Sul bimillenario virgiliano vedi Cova 1983, 105-21, Canfora 1985, Ricchieri 2016 e Vallortigara 2022, 55-86. È interessante indizio del «gusto mussoliniano della improvvisazione storico-politica» (Canfora 1985, 469) il fatto che nel Supplemento nr. 49 de *L'Illustrazione Italiana* (1930-31) lo storico Pietro Fedele, già ministro della Pubblica Istruzione, asseverasse attraverso Virgilio la severa definizione della *pax Augusta* data dal duce in un discorso alla Camera del 6 maggio 1927 («facciata brillante dietro la quale già fermentavano i segni della decadenza»). Col consolidarsi della primazia del modello augusteo non sarebbe stato più possibile asserire che Augusto aveva acuito le difficoltà economiche dell'Italia, per di più chiamando a testimone un intellettuale organico al principato come Virgilio.

Nel caso di Orazio, l'intreccio tra i due aspetti – fisionomia del poeta e contesto-storico culturale in cui cadde il suo anniversario – ritornava con esiti opposti. Da un lato, infatti, perché egli potesse farsi appieno araldo di una grandezza che si voleva riesumare sui colli fatali di Roma, occorreva sacrificare alle esigenze propagandistiche una buona fetta di temi e atteggiamenti che ne costituivano la cifra caratteristica: la riflessione angosciata sul tempo e sulla morte e il conseguente senso del precario, la ricerca di un *angulus* appartato e dell'*aurea mediocritas*, un *habitus* mentale improntato allo scetticismo e al rifiuto di rigidezze dogmatiche. Si potrebbe aggiungere, in margine, che un autore come Orazio poteva apparire alle avanguardie artistico-politiche dominanti negli anni pre- e postbellici come esemplare di un freddo classicismo da *grand siècle*. D'altro canto, nel 1935 la *facies* restauratrice e pacifica della dittatura fascista aveva ceduto il passo a un impulso aggressivo tradotto nell'avventura neocolonialista venata di aspirazioni imperiali. E che la ricerca di un 'posto al sole' negli equilibri strategici del Mediterraneo conducesse inevitabilmente a un inasprimento dei rapporti con le altre potenze (già preparato dal fallimento del 'patto a quattro'), stavano a dimostrarlo le sanzioni comminate all'Italia da cinquantadue Stati appena un giorno dopo la commemorazione di Romagnoli. Ciò veniva sancito, *ex* art. 16 del Patto della Società delle Nazioni, in risposta all'inizio delle ostilità contro l'Etiopia, lasciando impressione e traccia negli scritti bimillenari.[18]

Una prima strategia con cui Romagnoli cercò di costeggiare alcune delle criticità che potevano ostare a un riuso della figura e dell'opera di Orazio si intravede già nell'esordio del discorso, laddove è espresso l'intento di ricomporre in un armonico quadro unitario il percorso umano e artistico del poeta, sì da appianare stridori e contraddizioni. Era l'esigenza avvertita anche da Gino Funaioli in un fortunato saggio del 1936 su *Orazio uomo e poeta*, edito poi in opuscolo e in traduzione tedesca. Il relatore scelse di affidarsi a uno schema organicistico che richiama alla mente criteri di periodizzazione adottati

18 Giordano 2000 ricostruisce il negoziato diplomatico che condusse alla stipula, nel 1933, dell'accordo di intesa e cooperazione tra Francia, Gran Bretagna, Germania e Italia noto appunto come patto a quattro, successivamente non ratificato per resistenze e boicottaggi di varia natura. Sulla retorica delle 'inique sanzioni', si osservi come esse campeggino nella produzione occasionata dal giubileo oraziano in modo ora più velato ora più palese: «civile barbarie» (ossimoro di Amatucci 1936, 23 = Cagnetta 1990, 92); «l'amica povertà, cantata da Orazio e divenuta sposa dei più eletti spiriti italici, ci viene oggi minacciata come un castigo, agitata come uno spettro pauroso, inflitta come una pena alla missione di civiltà che l'Italia si è proposta di compiere; e compirà» (Stella Maranca 1936, 66); «Si applicò allora un nuovo genere di sanzioni morali anche contro il fantasma di Roma, elevando sempre più il valore dell'arte e della letteratura greca di fronte a quelle romane, perchè lo studio di quest'ultime apparisse inutile e quindi a poco a poco fosse trascurato ed abbandonato» (Cessi 1936, 69 = Cagnetta 1990, 100). Si precisa che tutte le citazioni riproducono l'accentazione originaria.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 205-246
e-ISSN 2724-1564

nel corso dei secoli per scandire le fasi evolutive della storia della lingua e della letteratura latina, tra sviluppi *per aetates* (designate *per metalla* alla maniera esiodea: età dell'oro, del bronzo, del ferro etc.) e successione biologica (giovinezza, maturità, vecchiaia etc.).[19] Nella fattispecie i referenti metaforici sono desunti dalla vita vegetale:

> Fra le dure spine dei giambi cominciano a germogliare le fittissime frondi delle satire [...] E sul fitto frondeggiamento delle *Satire*, le *Odi* erompono come corolle magiche di mille forme, di mille colori [...] Ed anche la variopinta flora lirica a mano a mano illanguidisce, le corolle cadono al suolo, dove mani amorose le raccolgono e conservano in teche d'oro, perenni d'inebrianti profumi. Ma rimangono sullo stelo i nettarii; e dalla terra perennemente feconda linfe vi salgono, a maturare i dolci frutti. Frutti di saggezza: le *Epistole*.[20]

Pare condivisibile, nella sostanza, la formulazione riassuntiva di Alessandro Schiesaro, che ha parlato di «canon»: «the *Odes* above all the rest, the *Satires* a distant second, the *Epodes* a juvenile mistake, and the *Epistles* as uninspired philosophy».[21] Può lasciare qualche dubbio l'aggettivazione enfatica, perché i *Sermones* sono comunque definiti «uno dei più bei libri del mondo» e le *Epistole* sono qualificate come frutto di «perfetta e pratica saggezza [...] d'arte e di vita».[22] Ma sembra convincente l'indicazione di un percorso teleologicamente orientato verso le vette poetiche delle *Odi* – soprattutto quelle civili, vera e propria *comfort zone* per dare risalto all'immagine del vate di regime, funzionale allo Stato etico – e del *Carmen saeculare*.

A riprova della predestinazione di Orazio vengono rievocati i vv. 9-36 di *carm*. 3.4, dedicati alla protezione del poeta da parte delle Muse, le quali nella seconda parte sono ispiratrici del *consilium* che trionfa sulla *vis* bruta, restando così centro di gravità del componimento. Il piccolo Orazio, evidentemente sfuggito alla sorveglianza degli adulti e avventuratosi nei dintorni del Monte Vulture, si era addormentato per la stanchezza del gioco, restando esposto al pericolo degli animali selvatici. *Fabulosae* colombe erano intervenute a salvarlo a futura grandezza poetica ricoprendolo di fasci d'alloro e mirto (arbusti cari rispettivamente ad Apollo e Venere), secondo uno

19 Vedi Gianotti 2003.

20 Romagnoli 1935, 8; 13 (= Cagnetta 1990, 38; 42).

21 Schiesaro 1995, 351. *Contra* Coccia 1998: ma Schiesaro (cf. 349) non nega che Romagnoli riconosca tratti lodevoli anche nelle altre raccolte oraziane, inclusi gli acerbi *Epodi*, dove affiorano a tratti «fuggevoli ma incantevoli bagliori» (Romagnoli 1935, 7 = Cagnetta 1990, 37).

22 Romagnoli 1935, 8; 12 (= Cagnetta 1990, 38; 43).

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 205-246 | e-ISSN 2724-1564

schema riscontrabile in più biografie di letterati antichi.[23] Viene fornita la solita traduzione asciugata dei vv. 9-21, con l'omissione di alcuni dettagli[24] e, in particolare, di alcuni riferimenti a siti meno noti dell'Apulia, chiamati anch'essi a testimoniare con meraviglia i miracoli descritti e nobilitati dall'implicito accostamento tra gli umili luoghi dell'infanzia di Orazio e gli scenari della poesia greca. A dispetto delle stigmate del predestinato, la vocazione lasciata presagire da questi *mirabilia* non si sarebbe tradotta in una precoce attività versificatoria. C'era stato sì qualche giovanile tentativo in greco, magari di natura epigrammatica e improntato al gusto neoterico, ma di scarso valore e originalità: a farne fede è l'elegante e arguta parodia delle *recusationes* alessandrine in *sat*. 1.10.31-5, dove Quirino ammonisce in sogno Orazio perché desista dall'insano proposito di portare legna al bosco, ossia, fuor di metafora, di accrescere la già ricca messe di poeti greci. A ritardare l'erompere della vena oraziana furono la vuota cerebralità dei sistemi filosofici greci che conobbe ad Atene («va dietro ai cento filosofi che discettano e cianciano, s'imbeve della loro saggezza e delle loro chimere»)[25] e la passione civile, che portò il poeta a militare nelle fila di Bruto e che è bollata come «ideologie scambiate per ideali».

Un successivo intervento di Emilio Bodrero, storico della filosofia antica e teorico di regime, sviluppò e intrecciò i due spunti in modo ancor più pertinente alle esigenze del sottinteso analogico tra 'rivoluzione romana' (secondo l'ormai celeberrima dicitura di Ronald Syme) e trapasso dallo Stato liberale al governo fascista. Palesata l'impossibilità di ricostruire dall'opera oraziana un sistema di pensiero coerente e organico e suggerita fra le righe una qualche insofferenza per

23 Romagnoli ricorda le api che instillarono miele sulle labbra di Platone in fasce (cf. Val. Max. 1.6 *ext*. 3; Plin. *nat*. 11.55; Olymp. *Vit.Pl*. p. 1 rr. 17-20 Westermann), ma si pensi anche all'usignolo che cantò sulle labbra di Stesicoro (Plin. *nat*. 10.82; *AP* 2.128-30 [Cristodoro]) e soprattutto, considerando l'influsso di Pindaro su quest'ode, ad alcuni racconti sul grande poeta beotico. Colpisce soprattutto Philostr.Jun. *Im*. 2.12, dove il neonato non soltanto è nutrito dalle api (parimenti in Paus. 9.23.2, quando però era giovanetto), ma è disteso su alloro e mirto proprio come Orazio. Cf. Nisbet, Rudd 2004, 53-6.

24 Alcuni *sub iudice*: si ha ad esempio un problema testuale a v. 10, in cui la tradizione manoscritta si divide fra *limina Pulliae* e *limen Apuliae* (che determinerebbe una divergenza prosodica tra *Ăpūlĭæ* e *Āpŭlō* del v. prec.). Il consenso degli editori che Romano 1991, 743 dà per acquisito riguardo alla lezione *Pulliae*, antroponimo che identificherebbe la nutrice di Orazio, non è poi così saldo se ancora Nisbet, Rudd 2004, 60-1 (con dossografia sul tema) accordano preferenza alla congettura *limina pergulae* di Baehrens, da riferire alla modesta casetta suburbana della balia del poeta. La resa di Romagnoli «nell'apula Vulture, mia terra nutrice» (6), che utilizza il nome del vulcano spento per designare la regione in cui sorge, parrebbe avvicinarsi maggiormente a *limen Apuliae*, ovviando in tal modo alla tautologia che si creerebbe con *Apulo* del v. prec. Ma il carattere parafrastico e di servizio, più che filologico, della resa suggerisce cautela rispetto a valutazioni del genere.

25 Romagnoli 1935, 6-7 (= Cagnetta 1990, 36-7).

la ricerca crenologica dell'influsso di questo o quel filosofo,[26] l'autore non rinunciò comunque a risalire alla radice ideale di un bagaglio sapienziale la cui fortuna è paragonabile soltanto a quella del sacro Vangelo. Questa la conclusione guadagnata:

> E forse proprio per tale scelta [quella dell'epicureismo, perlopiù interpretato «per proprio uso e consumo» in accezione prettamente edonistica, come poteva addirsi a un ventenne] egli s'aggregò all'avventura garibaldina di Bruto, tanto per fare una cosa da giovane, e provare un po' di tutto, senza crederci più che tanto. Più tardi, tornato a Roma, l'età non troppo avanzata, ma afflitta da qualche acciacco, si dice l'abbia fatto accostare di più alla filosofia stoica. Si è persino parlato a questo proposito di conversione, ma la parola è troppo grossa e solenne. L'epicureismo predicava l'astensione dalla vita pubblica, lo stoicismo invece voleva che l'uomo in questa e nelle sue lotte tutto si gettasse. Ad Orazio in verità non piacevano nè l'uno nè l'altro programma; non voleva esser l'uomo isolato, quasi anacoretico, in base al tipo esaltato da tutte le filosofie, nè la sua sensibilità ed il suo temperamento lo portavano ad interessarsi delle questioni ardenti che appassionavano e partivano il tramonto della Repubblica e l'aurora dell'Impero. Aveva passato quella che un brillante commediografo francese [édouard Pailleron] chiamava la rosolia politica, ai tempi di Bruto, ma n'era guarito presto e forse, più tardi, aveva dovuto dirsi: – Ma chi me l'ha fatta fare quella sciocchezza![27]

Poi, in tono meno conversevole e improntato a un certo psicologismo ritenuto estensibile a popolazioni e stirpi, nonché a un palese continuismo:

> Filosofo però no, perchè romano. I Romani hanno personalità individuali troppo vigorose, pratiche, realistiche, per assoggettarsi

26 «A nulla serve dunque lo scoprire, ed il dar fragorosamente la scoperta come una demolizione, che il tal motivo di Orazio deriva da Bione, il tal altro da Eupoli e via dicendo» (Bodrero 1938, 20 = Cagnetta 1990, 118). Si può immaginare che la critica si rivolgesse all'*Orazio lirico* di Giorgio Pasquali, che aveva dedicato alcune pagine al tema della filosofia, svilite peraltro dallo stesso autore al rango di indagini dai «risultati mediocri» (Pasquali [1920a] 1964a, 625).

27 Bodrero 1938, 23 (= Cagnetta 1990), 122. Con scrittura più algida Amatucci 1936, 9 (= Cagnetta 1990, 79): «E si avvicinò altresì a Mecenate, il che voleva dire – già nell'anno 39 – avvicinarsi a Ottaviano. Era una conversione politica? un voltafaccia? No: era, semplicemente, la conclusione di un rigoroso sillogismo». E a 4 (= Cagnetta 1990, 74), per asseverare ulteriormente il passaggio da illusorie velleità rivoluzionarie a un sano realismo, l'esercito dei cesaricidi era stato definito «impotente a resistere ai fati» (in una pagina che ospita un'apologia dell'imbarazzante abbandono dello scudo in battaglia, tanto più scandaloso per la retorica bellicistica dell'epoca; e poco importa l'evidente ascendenza letteraria del τόπος).

> alla disciplina indifferenziata ed indifferente di un sistema astratto, senza rendersi un preciso conto di ciò cui esso nella sua applicazione pratica possa condurre. Non si lasciano tentare dalle seduzioni puramente cerebrali cui potrebbe attrarli l'accertamento dell'universalità dello spirito umano, ma, specialmente ai tempi di Orazio, per il sentimento profondo della responsabilità imperiale che essi hanno ormai assunto di fronte a sè stessi ed al mondo […]. L'eclettismo filosofico-politico di Cicerone, trova il suo riscontro perfettamente latino nell'eclettismo artistico-morale di Orazio: l'uno lo compone per lo Stato, l'altro per l'uomo. Per lo Stato e per l'uomo qualche cosa di simile, proseguendo la tradizione romana, fa oggi il Fascismo rispetto alle dottrine filosofiche politiche del secolo scorso.[28]

E da qui il passo è agevole per inserire Orazio nella lunga tradizione dei vati italici, da Nevio a D'Annunzio, che non avevano avuto bisogno di un'articolata e compiuta filosofia politica ma, sorretti da un empirismo nutrito di idealità civili e patriottiche, avevano tratto alimento dal tema nazionale, sia per esaltare la grandezza dello Stato sia per deplorarne la decadenza. L'attesa conclusione è la proclamazione dell'eccellenza della lirica civile e – come nel finale del discorso di Romagnoli – soprattutto del *Carmen saeculare*, «programma definito dello Stato latino e dell'Impero».

Tutto ciò per mostrare come la progressiva attrazione di Orazio nell'orbita culturale augustea ritornasse a più riprese nella produzione bimillenaria come esemplare del passaggio dall'ostilità nei confronti del nascente regime all'assunzione di un ruolo di vero e proprio uomo di Stato, pur non chiamato direttamente in causa nella gestione della cosa pubblica. Il che tutelava anche una certa inclinazione ad atteggiamenti nicodemici di equilibrismo tra adesione formale (magari solo di facciata) e autonomia sostanziale (questa sì davvero di facciata) che la cultura fascista poteva trovare tutto sommato soddisfacenti per impostare i rapporti con l'intellettualità.

Tornato a Roma, il poeta si emancipa dallo specioso filosofismo greco, fugato dall'«equilibrio e dal buon senso latino» che «tornano a serenare la mente apollinea».[29] Da un'acuta osservazione del mondo circostante, inquinata tuttavia dal rancore alimentato dalle difficili condizioni economiche e sociali in cui Orazio versa, nascono «gli amarissimi giambi, che superano per ferocia e sconcezza quelli

28 Bodrero 1938, 23-4; 31-2 (= Cagnetta 1990, 122-3; 132).

29 Romagnoli 1935, 7 (= Cagnetta 1990, 37; *idem* la cit. s.). Anche Ettore Bignone avrebbe arruolato Orazio, insieme a Sofocle ed Euripide, nei ranghi dei poeti apollinei, eponimi di un volume edito per Laterza nel 1937. Nella commemorazione di Romagnoli si potrà apprezzare come al festeggiato venga fatta compiere qualche piroetta tra serenità apollinea e ardente ispirazione dionisiaca.

stessi di Archiloco e, quasi, d'Ipponatte». L'iperbolica notazione, appena smorzata sul finale, fa scaturire in maniera diretta la raccolta degli *Epodi* dall'esperienza personale dell'autore, trascurando quanta letteratura vi sia dietro (eloquente l'autoriflessione *a posteriori* di *epist.* 1.19.23-5 *Parios ego primus iambos | ostendi Latio, numeros animosque secutus | Archilochi, non res et agentia verba Lycamben* etc.).[30] In quest'opera ancora acerba brilla tuttavia qualcosa, sia pure a intermittenza. Anzitutto certe immagini di natura idillica, quali «un azzurro di cieli, un mormorio d'acque, un trepidare di frondi», per quanto possa essere rischioso ridurre le ambientazioni epodiche a sfondi inerti ritratti con gusto bozzettistico.[31] Ma anche «un magnanimo accento civile» che copre uno spettro emotivo spaziante tra disperazione, orrore, ansia suscitati dalle guerre civili e dal conflitto marittimo con Sesto Pompeo, e, all'altro capo, gioia e speranza per le vittorie di Ottaviano. A una sensibilità moderna e meno infiammata di ardore patriottico tale accento potrebbe suonare enfatico ed eccessivo, nel tono generale e in aspetti di dettaglio.[32] Sarebbero stati questi punti di forza a richiamare l'attenzione di giovani ma già noti poeti, soprattutto Virgilio e Lucio Vario Rufo, che avrebbero ben presto presentato Orazio a Mecenate, imprimendo una svolta fondamentale alla sua vita e alla sua carriera.

Il passaggio dagli *Epodi* alle *Satire* è scandito in tre coppie antitetiche.

1. «L'affilatissimo giambo, più che a ferire i nemici [*epod.*] fu vòlto a difendere gli amici [*sat.*]».[33] Non senza arbitrio si potrebbe cercare di ricondurre quest'affermazione all'assenza, nei *Sermones*, di quell'aspra tensione che la satira successiva avrebbe impresso all'osservazione dei costumi e vizi della società dell'epoca; ma anche così non riesce chiara la dicotomia 'amici'/'nemici'.

30 Vedi Barchiesi 2001, che sottolinea la dinamicità delle nozioni di genere, tradizione, imitazione e predecessori, Morrison 2016 sul rapporto di Orazio con la tradizione giambica greca e Cucchiarelli 2019, 502-23 su *epist.* 1.19.

31 Romagnoli 1935, 7-8 (= Cagnetta 1990, 37). Scorrendo velocemente la raccolta degli *Epodi*, basti pensare al problematico elogio del *rus* posto in bocca all'usuraio Alfio (2), alla letterarietà dello scenario tratteggiato nell'invettiva contro un nemico che si accinge a prendere il mare (10), all'importanza simbolica del giorno tempestoso in cui si svolge un simposio che dà adito a riflessioni esistenziali (13), alla notte serena in cui Neera spergiura sul suo amore in un tempo ancora felice per il poeta (15), all'utopia delle mitiche μακάρων νῆσοι (16).

32 Più vigoroso, perché radicato in una situazione concreta, potrebbe apparire l'epodo nono, manifestazione di giubilo per il trionfo aziaco, non ancora sicuro. Sui vari e dibattuti problemi del gruppo dei cosiddetti epodi politici (1, 7, 9, 16) vedi Setaioli 1993, oltre ai vari commenti di cui l'intera raccolta ha goduto.

33 Romagnoli 1935, 8 (= Cagnetta 1990, 38), al pari delle citazioni successive fino a nuova indicazione.

2. «Il vituperio personale divenne rampogna civile». Il secondo polo della coppia, che nel gioco dei contrasti è riferito alle *Satire*, non s'intona all'opera, pertenendo semmai, come osservato poco più su, ancora agli *Epodi*, dove non mancano impennate retoriche rispetto al tema politico. Né «rampogna civile» è espressione adeguata a designare l'insegnamento etico che il poeta satirico vuole comunicare senza rigidità moralistiche.
3. «L'osservazione non fu più fine ad offendere, bensì mezzo a dipingere». Qui è colta con sintesi efficace la diversità di ἔθος.

La stessa successione lineare *Epodi*-*Satire* qui prospettata funziona soltanto ai fini di una rigida ricostruzione del 'progresso' artistico di Orazio. È un dato di fatto che il poeta esordì nel segno del *sermo*, per poi ritornarvi nella maturità attraverso la scrittura epistolare e arricchendolo artisticamente mediante l'ormai compiuta esperienza lirica; ai tempi di *sat.* 1 egli non aveva pubblicato raccolte di giambi o *carmina* e, a quanto pare, *sat.* 2 uscì praticamente in contemporanea con gli *Epodi*, a testimonianza della sua πολυειδία.

Seguono comunque grandi elogi per i pregi di «vastità della materia», «conoscenza dell'animo umano», «finezza dell'umorismo», «virtù icastica», e viene ricordata la qualifica di 'satiro' attribuita a Orazio da Dante in *If.* 4.89.[34] Fra tanti riconoscimenti s'insinua però quasi del *venenum in cauda*: «Ma non possiamo dimenticare che Orazio stesso negò alla satira entità di vera poesia [in *sat.* 1.4.39-62]». Che la sua vera aspirazione sia rivolta alla lirica è attestato dal celeberrimo finale di *carm.* 1.1: «Se tu – dice a Mecenate – mi annoveri fra i poeti lirici [del canone greco] toccherò col dito le stelle», cui si affianca il noto precetto di *ars* 38-40 circa la necessità, per i poeti, di saper valutare adeguatamente le proprie forze e scegliere per conseguenza gli argomenti a esse più consentanei: «Pensate a lungo qual peso possano sostenere i vostri omeri, e a quale si rifiutino».

Il brano delle *Satire* appena menzionato si caratterizza per ironia palese e voluta ambiguità, circostanza che complica un'esegesi coerente e univoca del dettato,[35] ma non si può prendere troppo sul serio e alla lettera la *deminutio* operata dal poeta a danno di sé stesso e della propria opera. Colpisce la notevole consonanza con quanto avrebbe scritto a qualche anno di distanza uno dei più accaniti avversari di Romagnoli, Benedetto Croce (asperrimo fu ad esempio lo scontro combattuto sul terreno carducciano, con tanto di fiancheg-

34 Tale etichetta ha suscitato ampie discussioni, investendo peraltro l'arduo problema della conoscenza diretta dell'opera oraziana da parte di Dante: vedi Brugnoli, Mercuri 1973 e Vazzana 2001.

35 È un passaggio assai studiato e controverso: vedi Brink 1963, 156-64; D'Anna 1979, 537-52 (cf. anche D'Anna 1979-80 e D'Anna 2000); Anderson 1982, 23-7; Freudenburg 1993, 119-28; Oberhelman, Armstrong 1995; Calcante 2002; Fuhrer 2003.

giatori dell'una e dell'altra fazione).[36] Le parole del filosofo ricorrono in una stizzita risposta ad alcune pungenti osservazioni proposte da Alessandro Ronconi nell'introduzione a una sua versione delle *Satire* oraziane:

> l'estetica moderna, dopo aver cacciato per la porta, in nome della formula che l'arte è forma pura, ogni distinzione fra contenuto e contenuto, fra materia poetica e materia impoetica, e ogni distinzione di generi letterari, la fa rientrare per la finestra quando separa ciò che è lirico, ossia poetico, da ciò che è frutto di riflessione, ossia prosa; e là colloca il serio, l'austero, il terribile; qua il grazioso, l'arguto, l'ironico: là ogni frutto di commozione violenta, di *pathos* profondo, qua il comico e il parodico; là insomma il genere epico, il tragico, il lirico, qua il satirico [...]. Sicchè ancora oggi sentiamo negare in modo reciso e aprioristico, non che quella o quell'altra satira sia poesia, ma che «la Satira» sia poesia, ricadendo così nell'aborrita classificazione dei generi.[37]

In una breve nota recensiva Croce, forse ulteriormente irritato dall'incursione di Ronconi nella 'sua' Laterza, di cui era un punto di riferimento, visualizzò addirittura la metamorfosi del latinista in animale che «si stizzisce, arruffa il pelo, perde i freni della ragione»;[38] ma nella sostanza si limitò a ribadire che la distinzione oraziana del satirico dal poeta era «nelle cose stesse, tanto che la faceva e l'ap-

36 Romagnoli [1911] 1936 raccoglie i testi della controversia, che gravitava appunto sul valore dell'opera di Carducci, ridimensionato da Croce sotto alcuni rispetti e difeso tenacemente da Romagnoli. Riprendendo uno spunto accennato alla nota 15, si può osservare che pure le due parti avrebbero potuto trovare un parziale terreno comune, a cominciare dal modesto ufficio che ancora Romagnoli, prima di abbracciare un intransigente nazionalismo, assegnava alla filologia come battistrada per i veri intenditori di letteratura. Lo stesso slogan che chiude *Minerva e lo scimmione*, il celebre *ceterum censeo philologiam esse delendam*, non si attaglia perfettamente alla necessità asserita di rimettere nei ranghi la filologia, serva preposta al lavaggio dei piatti su cui i competenti dovranno ammannire le pietanze succose della letteratura. Questo motto avrebbe potuto solidarizzare con la castigata utilità che – pur nel quadro di un articolato storicismo non applicato alla sola letteratura e pur con evidenti differenze di stile nei toni – Croce accordava alla stessa filologia come collettrice e dispensatrice di dati, successivamente elaborati in modo soddisfacente soltanto da intelletti filosoficamente più coltivati, depositari del buongusto e dei principi estetici che abilitano alla valutazione dell'opera d'arte. Ma l'impressione è che, in complesso, Romagnoli vedesse nel critico-filosofo l'altra faccia della medaglia del filologo, l'uno e l'altro inadeguati a valutare e gustare l'opera d'arte e contro i quali faceva valere l'ideale del critico-artista, in comunicazione diretta con l'opera d'arte e al più supportato da traduzioni artistiche, saggi di critica poetica o commenti stilistici. Croce stesso avrebbe giudicato impressionistica questo tipo di lettura, in cui confluiscono emotività psichica e immaginazione, additandone le contraddizioni (cf. Croce [1910] 2003, in partic. 20-2).

37 Ronconi 1946, 7. L'introduzione era già apparsa lo stesso anno su *Paideia*, 1, 30-41; 151-63.

38 Croce 1947, 90 (= 1948, 93). Le due citt. ss. vengono da 91 (= 1948, 93).

plicava a sè stesso Orazio medesimo, che di poesia molto s'intendeva». Né si può riconoscere carattere tecnico-concettuale a un interrogativo di questo tipo: «L'atteggiamento spirituale-satirico, che biasima, condanna, irride, che è combattente, ha la stessa qualità di quello spirituale-poetico, il quale invece (come una volta ebbe a dire stupendamente Giosuè Carducci in una lettera a Severino Ferrari) 'in un momento abbraccia e comparisce l'universo'?». Sembra piuttosto una considerazione di sapore lirico e sentimentale in cui si avverte l'operare di antiche distinzioni retoriche, poiché la poesia intesa come lirica (tale è, semplificando, una poesia che «abbraccia e compatisce l'universo») si oppone a un complesso di opere che trae denominazione da una consolidata etichetta di genere. Il rischio che si corre è quello di ricadere in un contenutismo fondato sulla teoria degli εἴδη anziché valutare la 'poeticità' caso per caso.[39] Si può osservare, insomma, il permanere di certi schemi di valutazione, e in ultima analisi di gusto, sia al cospetto che in assenza di uno strutturato sistema filosofico.

Venuti meno i diaframmi «dell'oscurità e della miseria» (*Epodi*), dell'«ironia» e del «sarcasmo» (*Satire*), la poesia oraziana può librarsi verso i cieli della lirica, vista come trasfigurazione, a opera dell'estro del poeta, dei dati di realtà, o meglio «parvenze del mondo esterno», le quali, «trasformate in immagini, erompono nei sonori simboli della parola, trascinate o travolte da una musica intima dello spirito» che si esplica giocoforza «nei ritmi percepibili ai sensi umani».[40] Formulazioni pienamente consonanti con certo irrazionalismo artistico di sapore romantico più che con lo stesso neoidealismo, di base anch'esso restio a calare l'opera letteraria nella storia ma comunque più aperto e problematico sul punto, sia negli sviluppi del pensiero crociano, sia nelle contemporanee e successive ramificazioni di esso.

3 L'annosa partita tra modelli e originalità

Paiono meritevoli di particolare attenzione alcune osservazioni proposte nella pagina introduttiva della sezione del discorso di Romagnoli dedicata ai *Carmina*, in quanto, dietro la sinteticità e l'apparente incidentalità, acquistano un certo rilievo a una lettura più storicizzata:

> Le profonde ragioni di questi ritmi e le infinite possibilità dei loro sviluppi furono prima scoperte dai Greci. Ma tale processo non costituiva un patrimonio assoluto. Come tutte le profonde leggi del-

39 Su questo tema cf. Paratore 1967.

40 Romagnoli 1935, 9 (= Cagnetta 1990, 38-9).

> la vita, i principî ritmici, una volta scoperti, divengono patrimonio dell'umanità. *Servum pecus* chiamò Orazio gl'imitatori; ed egli, attingendo ai principî assai più che non alle forme della metrica greca, non imita, ma crea. Sua in gran parte è quella favolosa ricchezza di ritmi: tutta sua la tecnica che plasma le parole nei ritmi. Nè il mondo, da Saffo a Goethe, ne conobbe altra mai più perfetta.

Il lettore che si arresti a «divengono patrimonio dell'umanità» potrebbe essere indotto a cogliere un'apertura verso le dinamiche di acculturazione. Ma il seguito, che si appoggia alla rampogna contro gli emuli vibrata in *epist.* 1.19.19-20 e guarda in particolare alla tecnica metrica, legittima a scorgere una presa di posizione piuttosto decisa nei confronti del tema dell'originalità di Orazio rispetto ai precedenti greci. Era questo un capitolo non secondario della *vexatissima* e già ricordata *quaestio*, molto accesa alla svolta tra Otto e Novecento, del più o meno palesato pregiudizio verso la letteratura latina per il suo supposto carattere rigidamente derivativo. Ci sono buone probabilità di individuare un referente polemico, celato tra le righe, arretrando di qualche anno sino all'*Orazio lirico* di Giorgio Pasquali (1920),[41] in cui ha importanza cruciale una capillare ricerca sul retroterra ellenistico sotteso all'arte e alla cultura oraziane (141-641 sia in prima edizione sia nella ristampa del 1964). Non casuale è stata giudicata in tal senso la menzione finale di Goethe, «one of the universal poets who belong to any learned man in Pasquali's passionate defense of *Weltliteratur*»[42] nell'introduzione al volumetto *Filologia e storia* (sempre del 1920), composto in replica alle tesi di Romagnoli.

È vero, d'altronde, che l'*Orazio lirico* originò al suo apparire letture corrive, talora aggravate da prese di posizione ideologiche e non pieno dominio dell'oggetto del contendere, come avvenne nella stroncatura dello storico Corrado Barbagallo. In essa gli addebiti andavano oltre Orazio e l'aborrita *Quellenforschung*, investendo l'intera «nuova critica filologica», una deteriore «forma di filologia classica italo-tedesca» che incoraggiava un'«ammiranda astrazione retorica» tratta «dai bassi fondi della filologia tedesca» quale la pretesa di risalire alle fonti del poeta latino.[43] L'ancoraggio a un orizzonte precro-

---

41 Per ricostruire il contesto in cui lo studio nacque e l'impatto che ebbe sull'antichistica coeva, oltre che per ripercorrerne la struttura, vedi l'introduzione di Antonio La Penna alla ristampa dell'opera del maestro (Pasquali [1920a] 1964a, VII-xxxi; parzialmente anticipato in *Belfagor*, 18, 1963, 633-47), Citroni 1998 e Schiesaro 1995, 339-48.

42 Schiesaro 1995, 350. Questa menzione di Goethe è precisamente in Pasquali [1920b] 1964b, 3 (X dell'ed. originale); ma cf. anche 69, 75-6 (63, 68-9 dell'ed. originale).

43 Barbagallo 1923, 67; 59; 63. La Penna bolla bruscamente la recensione come «orripilante guazzabuglio di idealismo crociano e odio antigermanico» (Pasquali [1920a] 1964a, XVII) e suppone che la sua ripubblicazione su *Athenaeum* si debba all'avversi-

e-ISSN 2724-1564

ciano e positivistico faceva così del 'tedescante' Pasquali, agli occhi del suo critico, «il rappresentante tipico di questa critica alla padre Bresciani, senza cuore, senza viscere, senza senso dell'arte, senza passione, per cui il poeta è un pretesto, e la poesia un gingillo».[44]

Va pur detto che dalla temperie neoidealistica emersero anche letture più aperte ed equanimi. La concreta pratica di storico delle idee e della cultura e un influsso gentiliano che lo portava a mantenere un rapporto più duttile con la teoresi crociana potrebbero aver indotto Adolfo Omodeo a prodursi in una cordiale difesa dell'*Orazio lirico* dalle critiche di Barbagallo. Riconosciuta l'attenzione di Pasquali alle nuove tonalità e coloriture conferite da Orazio agli elementi culturali di cui la sua arte si nutriva, l'apologia di Omodeo si estendeva poi al metodo crociano, riscattato dall'accusa di rigettare l'indagine sulle fonti in sé, mentre piuttosto rifiutava il ricorso improvvido a questo tipo di analisi.[45]

Sempre dallo stesso alveo neoidealistico scaturì un'opera che, pur «del tutto indenne dalle stigmate di natura propagandistica»[46] che avrebbero potuto segnarla, vista la prossimità cronologica col bimillenario oraziano, assunse posizioni opposte a quelle pasqualiane per precise scelte di metodo. Si tratta dell'*Orazio* di Augusto Rostagni (1937),[47] interpretazione complessiva della personalità e dell'opera

tà di Carlo Pascal, fondatore e direttore della rivista, nei riguardi della scuola di Vitelli (xviii nota 1).

44 Barbagallo 1923, 68. Giova approfittare delle note per allargare la citazione a quanto precede e rendere maggiormente perspicui i concetti: «Nel romanzo famoso del padre Bresciani [*L'Ebreo di Verona. Racconto storico dall'anno 1846 al 1849*], Pio IX si affacciava dalla reggia di Portici perchè l'autore ci potesse descrivere le bellezze del Golfo di Napoli e i dragoni caracollavano per far vedere il berrettone e i guanti, e i camerieri ci stavano per la loro cappa magna, e i cavalli per le loro gualdrappe, che la plebe napoletana ammirava a bocca aperta. E, se Bartolo pigliava il caffè, ciò accadeva perchè l'autore potesse mostrarci in che guisa s'ha da fare il caffè. Così – dicevo – 'nella nuova critica filologica, la poesia ci sta per il suo contenuto; questo, per i suoi particolari; i particolari, per il codice che li descriveva; il codice, per le sue varianti; le varianti per gli amanuensi; gli amanuensi, per le congetture': tutto ugualmente destinato all'ammirazione della 'plebe' filologica» (Barbagallo 1923, 67). L'autocitazione proviene da Barbagallo 1920, 100-1.

45 «L'errore estetico è nel cattivo uso dell'elemento di cultura, nel processo regressivo alla fonte naturalisticamente concepita, nel non risolvere la fonte nell'atto spirituale che la vive, e dentro il quale la fonte si risolve in vita nuova: l'errore insomma è nello storicismo naturalistico» (Omodeo 1922, 418). Il passo è ricordato da La Penna in Pasquali [1920a] 1964a, xviii e nota 2 nel contesto di un paragrafo sulle reazioni suscitate dal volume in Italia e al di fuori (xvi-xxiii; cf. anche Citroni 1998, 401-2). La Penna non può peraltro fare a meno di chiedersi se una così forte saldatura tra arte e storia della cultura non porti a scostarsi dal nucleo profondo del crocianesimo, ma d'altronde è riconosciuta la posizione non meramente ossequente di Omodeo rispetto a tali coordinate.

46 Cagnetta 1990, 7.

47 Su cui vedi l'introduzione dell'allievo Lana premessa alla ristampa dell'opera (Rostagni [1937] 1988, 7-20, già in *InvLuc*, 9, 1987, 63-76) e, più succintamente, Garbarino 1998, 459.

del poeta rimasta salda e spesso riproposta *verbatim* dallo studioso nelle varie edizioni della sua *Storia della letteratura latina* (dalla prima del 1949-52 alla terza del 1963-64, curata da Italo Lana). La ricostruzione di un profilo soprattutto spirituale era pronta a sfidare i rischi del biografismo al cospetto di un autore che nelle proprie liriche aveva riversato «la sua vita interiore, la storia della sua anima e del suo pensiero, la sua fisionomia intellettuale e morale», rendendo «non [...] del tutto attuabile né conveniente»[48] la dicotomia uomo/poeta. Per conseguenza, Rostagni 1) accordò particolare rilievo, nell’ambito dell’opera oraziana, agli spunti autobiografici ed esplorativi delle dinamiche dell’interiorità, cercando di ricostruire un itinerario di perfezionamento etico ed estetico, 2) tralasciò o sottovalutò i legami intrattenuti dai carmi oraziani con altra letteratura precedente. Insofferenza malcelata rivela uno sbotto del genere:

> Le corrispondenze, le somiglianze che vi sono e che vi possono essere con quei cerebrali modelli (per esempio, piace talora ad Orazio incominciare l’ode con parole ben note di Alceo o di altri, ponendole quasi a motto del proprio canto) fondamentalmente non importano nulla: nell’intimo noi vediamo sempre disegnarsi il profilo del nostro poeta, che è nettamente personale, e romano!

Lo stesso Lana ha dovuto riconoscere che «l’espressione, insolitamente recisa (il Rostagni è sempre molto controllato nelle prese di posizione critiche), tradisce una sorta di impazienza: sta, nello sfondo, l’*Orazio lirico* di Giorgio Pasquali»,[49] che appunto fece entrare nell’uso critico il concetto di ‘motto’, già adoperato occasionalmente da Norden, nel primo capitolo del saggio (1-140), dedicato al raffronto tra odi oraziane e frammenti alcaici. Altra era la sintesi storicistica cui Rostagni aspirava, in linea con i suoi più radicati convincimenti di critico. Non solo il tratteggio di un Orazio che, nello sviluppo del

48 Rostagni [1937] 1988, 24; la cit. a seguire viene invece da 62.

49 Rostagni [1937] 1988, 13 nota 17. Recensendo qualche anno più tardi una monografia di Walter Wili, Rostagni da un lato scorse l’operare di un certo «pregiudizio dei generi poetici da tenere nettamente distinti fra loro» (che ostava a «una veduta in cui i veri e fondamentali motivi dello spirito poetico d’Orazio si lascino determinare all’infuori e al di sopra dei singoli generi»); dall’altro elogiò la reazione del critico «contro la ricerca delle cosiddette fonti elleniche e specialmente alessandrine del poeta» (Rostagni 1949, 278). Con sensibile smussamento di certe asperità, anche una recensione animata da viva simpatia per l’*Orazio* di Rostagni avrebbe parlato di «deteriore interpretazione filologica, che vede in Orazio il musivo discepolo di Alceo e di Callimaco, di Anacreonte o de’ poeti diatribici, e crede, pertanto, esaurito il suo còmpito (pure utilissimo e pregevolissimo e necessario) nel passaggio da questa unità a quei frammenti o da una compiuta opera d’arte alle sue ‘fonti’» (Treves 1939, 451). Il termine «musivo», accuratamente scelto da un cultore della parola preziosa e ricercata, richiama la celebre espressione «Mosaik von Worten» con cui Nietzsche, nel *Götzen-Dämmerung*, esaltava il godimento artistico suscitato dalle odi oraziane.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 205-246
e-ISSN 2724-1564

proprio spirito e della propria poesia, si rivelasse «privo il più possibile di contrasti e contraddizioni, sostanzialmente uguale a se stesso nei sermoni e nella lirica, nella poesia autobiografica e nella poesia civile»;[50] ma anche il posizionamento in prima linea di questo autore nel più ampio processo di passaggio dall''oggettività' della letteratura greca alla 'soggettività' di quella latina, che preludeva alla sensibilità moderna.[51]

L'analisi non era condotta dunque con taglio apertamente politico, come sarebbe accaduto in una delle conferenze del ciclo celebrativo promosso dalla Cattolica, chiamata a muoversi su un incerto crinale «fra l'analisi letteraria e il contributo ideologizzante».[52] Il discorso di Camillo Cessi, titolare della cattedra di Letteratura greca nel succitato ateneo e aderente alla linea Fraccaroli-Romagnoli, muove infatti dalla polemica constatazione che la rinnovata ed egemone filologia germanica otto-novecentesca si sforzò di sminuire autonomia e valore della produzione artistica e, soprattutto, letteraria, di Roma, non potendosi negare la sua importanza nella millenaria storia della civiltà umana. Il che significava applicare «un nuovo genere di sanzioni morali anche contro il fantasma»[53] della Città Eterna, forse ancor più subdole di quelle economiche comminate all'Italia in quei mesi. Addirittura vengono scomodate le voci moleste degli spettri di quanti caddero, a tradimento, nella clamorosa disfatta di Teutoburgo (9 d.C.), lamenti i tedeschi avrebbero cercato di tacitare proprio mediante la drastica svalutazione della letteratura latina. Ma, attraverso un'opportuna saldatura con i sentimenti risorgimentali di orgoglio patriottico, Cessi chiama in causa anche i «generosi che lasciavano la vita sugli spalti di Belfiore o marcivano nelle segrete dello Spielberg», ritenuti *naturaliter* inclini a sposare la causa dell'originalità e aristìa etico-letteraria latina rispetto a certo «fanatismo suscitato dalla lettura di Omero o di Tirteo». A paragone, i «dotti» dell'Ottocento, esponenti della cultura ufficiale, non avevano saputo scorgere quel «fermento segreto» nazionalistico destinato ad animare le iniziative

---

50 La Penna 1969a, 2583, secondo cui in questo Orazio era trasfuso qualcosa del Rostagni dell'epoca, raccolto in sé stesso e dedito agli studi e ai propri affetti privati nel *buen retiro* di Muzzano. La Penna 1963, 25-6 ammonisce invece sui rischi insiti nell'esaltazione di una troppo serrata continuità di motivi e temi fra la poesia politica e la restante produzione oraziana.

51 Rostagni [1937] 1988, 83. Questo concetto fa da filo conduttore delle prolusioni raccolte nel 1939 sotto il titolo *Classicità e spirito moderno* (Lana 1962, 36-37; 43-44 sottolinea comunque alcune criticità avvertite dal maestro rispetto a tali schematizzazioni). Pasquali stesso, discorrendo degli *Studi di letteratura antica* di Gino Funaioli, avrebbe espresso insoddisfazione per la sottovalutazione, nel suo volume del 1920, della componente 'autobiografica', tesa all'analisi di sé, della poesia oraziana (Pasquali [1948] 1994, 307-8).

52 Cagnetta 1998, 620.

53 Vedi nota 18.

militari e diplomatiche dell'Italia. Corifeo del «verdetto denigratorio» sarebbe in particolare quel Theodor Mommsen che, per «Nemesi ineluttabile dell'eternità e santità di Roma»,[54] proprio con la sua ineludibile opera di ricerca aveva dato più solide basi al rinnovato riconoscimento della gloria e grandezza dell'Urbe. Corollario di tali premesse era la rivendicazione della necessità del «grande avvenimento politico» rappresentato dall'instaurarsi del fascismo affinché i rifioriti studi latini, e oraziani in specie, potessero ergersi a difesa dei diritti morali e intellettuali della nostra nazione. Assodate queste basi e istituito un saldo legame con lo spirito dei tempi, Cessi poteva aggredire al cuore il problema della configurazione dei rapporti fra la Grecia e Roma, declinata da Orazio in formulazioni famose come *Graecia capta ferum victorem cepit* (*epist*. 2.1.156) o *Vos exemplaria Graeca | nocturna versate manu, versate diurna* (*ars* 268-9).[55] La lunga disamina conclude che il poeta non intendeva asserire una primazia delle arti elleniche bensì esprimere preoccupazione per l'imporsi di una cultura doppiamente pericolosa in quanto attraente e corrotta. Occorre risalire alle parole pronunciate da Catone, campione dei conservatori, in Liv. 34.4.3, alla base del *calembour* giocato sul verbo *capio* in *epist*. 2.1.156: *Iam in Graeciam Asiamque transcendimus omnibus libidinum illecebris repletas regias etiam attrectamus gazas – eo plus horreo, ne illae magis res nos ceperint quam nos illas*. Si giunge così a leggere che piegare in direzione di un'inferiorità romana le parole di Orazio, tralasciando lo sdegno verso il già citato *servum pecus*, darebbe prova di miope campanilismo, partigianeria e miopia erudita. L'Orazio da addurre a modello trasuda dunque genuina romanità dalla dizione e dal tono misurati, ricchi di risonanze morali e capaci di arginare labili e vaporose fantasie. L'immortalità cui aspira è «concreta, materiata nella vita di Roma», di cui egli si erge a vate celebratore della gloria presente e delle ambizioni future. Al cospetto del canto di tale potenza «sparisce tutto il mondo ellenico»[56] che sostanzia la parte più caduca e anonima della sua opera: «Non cercate il vero Orazio nell'invettiva a Canidia, nell'invito a Lalage o a Lidia, nei lamenti miserevoli per la brevità della vita, e nel desiderio di godimenti sensuali». Si può immaginare quanto Romagnoli – che nel discorso bimillenario toccò il punto in maniera veloce e obliqua, ma in quello stesso anno, s'è già visto, arricchiva *Minerva e lo scimmione* di una nuova premessa – potesse aderire *toto corde* a un'esortazione di questo tenore:

54 Tutte queste brevi citazioni vengono da Cessi 1936, 70 (= Cagnetta 1990, 100-1); di «grande avvenimento politico» si parla invece a 71 (= Cagnetta 1990, 101).

55 Su cui vedi Brink 1971, 305-7; 1982, 199-201; Fedeli 1997, 1362-3; 1559-60.

56 Cessi 1936, 82 (= Cagnetta 1990, 115); le citt. successive, inclusa quella più lunga, vengono tutte da 82-3 (= Cagnetta 1990, 115-16).

> Critici e grammatici si affannano tuttora a spigolare parole, costrutti, immagini che ricordano e riecheggiano quelle di Alceo, di Saffo e di Bacchilide, presentandoci un Orazio gravato da tale fardello di merce straniera che gli impedisce di muovere liberamente anche un solo passo: ma chi leggerà l'opera di Orazio, con l'animo sgombro da ogni preconcetto cattedratico, ma aperto al senso di bellezza e di umanità, vedrà da tale ingombro di rottami balzare fuori una figura tutta nuova: Orazio, solo lui e tutto lui, un Orazio nato in clima italico, temprato e martellato su incudine romana.

Dietro posizioni di sorta riposa evidentemente un fraintendimento dell'indagine ad ampio raggio di Pasquali, quasi che all'imitazione dei precedenti della lirica greca arcaica si sostituisse quella della poesia ellenistica. È vero che nell'*Orazio lirico* si avvertono concessioni alla consuetudine dell'epoca di risalire, con tecniche da 'critica delle fonti', agli antecedenti greci dei carmi latini, nella fattispecie ravvisati in testi della lirica ellenistica i cui lineamenti sono ricostruiti sulla filigrana di un'esigua documentazione superstite. E altrettanto vero è che la stessa ipotesi della dipendenza da tale lirica si riallaccia parzialmente a una concezione più restrittiva dell'autonomia oraziana: si pensi al palesamento di una certa riluttanza a riconoscere un'autonoma capacità del poeta di travasare nell'impianto lirico motivi epigrammatici in apertura del secondo capitolo (142),[57] dopo che nel primo si era tanto battuto sul tasto dell'originalità di Orazio. Ma, a parte che la vasta ricostruzione storicistica dei lineamenti della tradizione ellenistica presupposta dal poeta risulta in larghissima parte convincente e si fonda sul vaglio e sul magistrale dominio dei testi e degli indizi che se ne possono trarre, è sempre massima l'attenzione a far emergere la cifra specifica (anche sotto il profilo espressivo) dell'autore, avendo occhio tanto alla sua peculiare sensibilità e al suo universo spirituale quanto al *milieu* storico-culturale in cui si trovò a operare. Per non dire che un inquadramento in termini rigidi dei legami tra Orazio e i suoi precedenti ellenici sorvola sulla ricostruzione di quella fondamentale rete di rapporti di filiazione/contrasto con altri testi che l'autore può voler rievocare alla memoria del lettore per scelta deliberata (insomma: la sostituzione di una piatta imitazione con un gusto per l'emulazione[58] mette sulla strada delle più

---

57 Già Reitzenstein 1908, antecedente diretto e cruciale del saggio pasqualiano, poneva una lirica ellenistica per larghissima parte perduta alla base di quegli epigrammi greci d'età ellenistica, imperiale o bizantina a loro volta legati alle odi oraziane da importanti affinità tematiche.

58 Val la pena ricordare in proposito la formulazione di Wilamowitz 1913, 323: «Aber wenn Horaz sein *vos exemplaria Graeca versate* rief, so wollte er auf der Höhe seiner künstlerischen Einsicht und seines Könnens nicht mehr μίμησις, sondern ζῆλος»; o le precisazioni di Terzaghi 1935, 456 (in una conferenza tenuta nell'aula magna dell'ate-

organiche e pionieristiche riflessioni del 1942 sull'arte allusiva, che a loro volta preludono ai moderni approcci intertestuali). Si potrebbe affermare poi – per concludere questa digressione necessaria per ricostruire a grandi linee un 'tessuto connettivo' in cui contestualizzare certe proposizioni dell'intervento di Romagnoli – che se agli antitedeschi nostrani non avesse fatto velo un pregiudizio nazionalistico, essi avrebbero potuto guardare con qualche simpatia ad alcuni scritti di insigni studiosi d'oltre Reno che invitavano, in modo più o meno evidente, a rinvenire il *proprium* di Orazio, la nota di specificità e distinzione dai modelli, in particolare nel suo ruolo di istitutore etico e politico del popolo romano.[59] Di queste pagine, stese al confine tra Ottocento e Novecento, si sarebbe alimentata, nella filologia tedesca e italiana interbellica, una retorica della latinità che pretendeva di legare i tratti originali e qualificanti delle lettere di Roma alla preminenza del tema della statalità. I presupposti ideologici di tali rivendicazioni sono così sintetizzati da Antonio La Penna:

> Prima si rivendicò l'originalità della cultura latina, poi si sottolinearono, in quella originalità, i valori etico-politici su cui fondavano la società e, quindi, la cultura latina, poi si passò, quando più quando meno apertamente, ad esaltare quei valori come acquisti perenni della civiltà romana, validi ancora oggi, ed a porre la società e la mentalità dei Quiriti come modelli.[60]

Chiarita l'eccellenza e l'originalità (ricondotta soprattutto al terreno della metrica) della lirica oraziana, Romagnoli si sofferma per alcu-

---

neo triestino proprio in occasione del bimillenario): «per gli antichi l'originalità non solo non rifiuta, ma cerca l'imitazione; anzi la loro arte tanto più è fine e più elaborata quanto più parte da un modello, di cui fa capire l'esistenza, per distaccarsene, per perfezionarlo, per proseguirlo». Non soggiace a schematismi neppure il tragitto disegnato a chiosa di un'altra commemorazione bimillenaria tenuta presso la British Academy: «He who began his poetical career as a skilful imitator of others became at length wholly himself» (Fraenkel 1936, 34).

59 Cf. Reitzenstein 1904; Norden 1909, 504 o il su richiamato Wilamowitz 1913, 305-23.

60 La Penna 1963, 16 (ma va visto tutto il discorso a 13-28). Traccia duratura lasciarono in questa direzione alcune ricerche di Richard Heinze, soprattutto Heinze 1921, *Rektoratsrede* dedicata alle ragioni della grandezza di Roma, il cui motore primo era ravvisato in una volontà di potenza che accomunava i maggiorenti e gli altri cittadini creando un bilanciamento delle rispettive aspirazioni (resta celebre la definizione dei Romani che fecero grande la repubblica come *Machtmenschen*). Con tutte le cautele che si potevano prendere – Heinze specificò chiaramente di parlare in un'ottica filologica e non storica, pur non negando del tutto un'esemplarità che i Romani potevano assumere agli occhi dei tedeschi del suo tempo per costruire un sentimento di unità nazionale al di sopra di egoismi particolaristici –, è chiaro che c'erano spunti per strumentalizzazioni e pervertimenti futuri (ai quali fu soggetto, per fare un altro esempio eclatante, l'articolo di Reitzenstein 1924 sul *princeps* ciceroniano come *Führer* unico e non *primus inter pares*).

e-ISSN 2724-1564

ne righe su immagini e suoni descritti nei *Carmina* che reputa particolarmente suggestivi, avendo cura di sottolineare lo schietto connotato italico degli scenari disegnati. C'è spazio anche per un cenno al cambio di atteggiamento verso le figure femminili (perlopiù etère), di cui il poeta non manca talora di fustigare i difetti e la perfidia, «ma, oramai, con un flagello di rose»,[61] senza rancore, ponendo piuttosto in evidenza la grazia leggera. Ad attestare il levarsi, non raro, di «grida […] d'ebbrezza, di cordoglio, di rimpianto, di fiera gelosia» sono chiamati a testimoni *carm*. 1.13.1-8 (con la perdita di pochi dettagli rispetto al testo latino), 1.19.9-12 (con la scomparsa dei riferimenti alla situazione della politica estera contemporanea) e 1.5.12-13 (con citazione in originale: *Miseri quibus* | *intemptata nites*). Indubbiamente le strofi di 1.13 descrivono, non senza accenti espressionistici che fanno pensare agli epodi erotici, i sintomi del morbo della gelosia, ma non va perso di vista il dialogo intessuto con modelli letterari importanti, dall'ode 31 V. di Saffo ai cataloghi patologici ellenistici a Catullo, presente sia attraverso la traduzione-*aemulatio* dei versi saffici sia nella strofe finale del carme oraziano, che esprime un ideale di amore duraturo e privo di litigi. Forse è eccessivo vedere addirittura una stilizzazione, spinta alle soglie della parodia, di motivi resi finanche logori dall'epigramma ellenistico,[62] ma certo

> the postromantic reader is confused because Horace sets his poem in an autobiographical framework: accustomed as we are to expect the sincere outpouring of heartfelt confessions, we find it hard to cope with irony at a literary convention when the theme is love and the irony expressed in the first person.

Anche i versi di 1.19 parafrasati/sunteggiati da Romagnoli, che fanno seguito a una prima sezione sul ritorno dell'amore, ricca di echi della lirica greca arcaica ed ellenistica (Alcmane, Saffo, Anacreonte, Filodemo), non sono certo manifestazione espressiva ingenua e spontanea: essi rappresentano infatti una variazione sul tema della *recusatio* (vedi nota 86), sviluppato con più leggerezza rispetto all'archetipo callimacheo (Venere, in quanto divinità che presiede all'amore, impedisce infatti al poeta di trattare argomenti bellici consoni all'epica). L'odicina a Pirra, infine, è un congegno troppo raffinato nella struttura, nella trama metaforica, nel tono elegante e avvolgente per lasciarsi ricondurre docilmente all'etichetta di 'carme della gelosia'. La *Stimmung* del carme è stata ben descritta in termini del genere:

---

61 Romagnoli 1935, 10 (= Cagnetta 1990, 40), come la cit. successiva. Sulla lirica erotica oraziana vedi Labate 1994.

62 Nisbet, Hubbard 1970, 170, da dove proviene anche la cit. seguente.

e-ISSN 2724-1564

> The Pyrrha ode is not sentimental, heart-felt, or particularly pretty. It may be admired for [...] wit, urbanity, and astringent charm.[63]

> L'ode è qualcosa di più che un παίγνιον alessandrino: essa esprime la concezione oraziana dell'amore, il rifiuto degli allettamenti della passione in nome della ricerca di una saggezza più vera, fondata sulla rinuncia di carattere epicureo [...], o semplicemente sull'ironia di chi riesce a guardare il mondo con distacco.[64]

Ma, si sa, «classical scholars are inveterate sentimentalists, and Pyrrha encourages them to colourful scene-painting or romantic biography»,[65] osservazione che può agevolmente estendersi a più pagine della lirica oraziana. Anche Emanuele Castorina, una trentina d'anni dopo il discorso di Romagnoli, non si sarebbe sottratto alla tentazione di esagerare il carattere sincero e sofferto della passione nel finale di 1.13, con l'aspirazione a un amore indissolubile e quasi monogamico, di scorgere vero πάθος in 1.19 o di fare di 1.5 appunto un'ode della gelosia.[66]

Dall'ebbrezza erotica si passa all'ebbrezza dionisiaca e, a sua volta, l'ἐνθουσιασμός bacchico conduce direttamente al culmine dell'ispirazione lirica, vale a dire la poesia civile. Il conferenziere rammenta anzitutto *carm.* 2.19.1-4 (la strofe della teofania, il cui carattere personale e autoptico è rimarcato da *vidi*), per proseguire con più passi di 3.25. Si parte da un riferimento al paesaggio incontaminato e selvaggio che la Menade scorge da un monte tracio e che si carica di valore simbolico allusivo alla nuova poesia che Orazio desidera tentare (vv. 10-16). Quindi viene citata con maggior puntualità la strofe conclusiva (vv. 17-20), dov'è manifestata l'aspirazione a innalzare stile e contenuti[67] e si riassume nell'ossimoro *dulce periculum* il carattere insieme eccitante e temibile dell'estasi bacchica, dell'incontro con un dio cui si rimettono le proprie facoltà mentali. Viene offerta poi, stavolta con particolare aderenza alla lettera del testo, la consueta traduzio-

63 Nisbet, Hubbard 1970, 73.

64 Romano 1991, 497.

65 Nisbet, Hubbard 1970, 73.

66 Castorina 1965, 191-5; 216-18; 188-90. Sul fronte dei lettori non specialisti, Croce [1941] 2009, 103 coglie «un luccicore di lacrime ben raffrenate e contenute» sulle ciglia dell'Orazio di 1.5, su ispirazione di alcune quartine di Francesco Gaeta in cui l'io lirico, vedendo l'amante di un tempo recarsi probabilmente a un incontro con la sua nuova fiamma, non riesce a trattenere tenerezza e commozione.

67 *Parvus* e *humilis* (cf. gr. ταπεινός) a v. 17, in contrasto implicito con *magnus* (cf. gr. μέγας e *ars* 280) rientrano nella terminologia della critica letteraria: Russell, Winterbottom 1972, ss.vv. «Low words» e «Grandeur». A titolo di mera segnalazione, Romagnoli lega *cingentem* (v. 20) a *deum* del v. precedente, ma non mancano argomenti per riferire il participio al poeta: vedi Nisbet, Rudd 2004, 308-9.

ne parafrastica dei primi sei versi, chiusi da una proclamazione dell'apoteosi di Augusto: *quibus* | *antris egregii Caesaris audiar* | *aeternum meditans decus* | *stellis inserere et consilio Iovis?* (vv. 3-5). Che vi sia un riferimento alle odi romane o che invece, aderendo a una convenzione pindarica, Orazio stia rappresentando al futuro il canto che in realtà sta svolgendo nell'atto stesso della scrittura,[68] resta comunque evidente uno sbilanciamento (rispetto, ad esempio, a un'ode raffrontabile a questa come 3.4) nella preminenza accordata ai due poli del discorso, l'invasamento da estro poetico e la celebrazione del *princeps*, che riceve espressione più memorabile nel ciclo 3.2-6. Ad ogni modo, si sarebbe al cospetto dei frutti più alti della poesia oraziana, straordinario impasto di epos e lirica che sublima il precedente di Stesicoro grazie alle sue immagini ben presenti al comune sentire, «vive nel cuore di tutti» e «non favolose e remote». Alcune di esse vengono rievocate a mo' di campionatura per l'uditorio, traendole in particolare dagli ultimi due carmi della serie e suddividendole, secondo una percezione soggettiva, in «amarissime», «di fierezza e d'energia» e «sublimi».[69] Più problematico convenire invece con la *reductio ad politicum* di *carm.* 3.30, che esprimerebbe orgoglio precisamente per la lirica civile. Indubbiamente questa σφραγίς,[70] al di là delle influenze greche che reca (da Pindaro a Simonide all'epigramma ellenistico), è profondamente radicata in una dimensione romano-italica (Libitina, il solenne cerimoniale capitolino che coinvolge il pontefice massimo e la Vestale, i luoghi natali del poeta in Apulia), e Orazio non esita a proclamarsi poeta delle istituzioni romane; ma la manifestazione d'orgoglio va estesa all'intera produzione lirica dell'autore in un momento in cui credeva di aver chiuso i conti con questo capitolo della sua carriera. I vv. 10-14 pongono con nettezza in primo piano il merito, associato e accresciuto dalle umili origini, di aver dotato la poesia latina di una lirica all'altezza di quella greca eolica (come in *epist.* 1.19.32-3). E invece anche il celebre auspicio di durevolezza dei vv. 7-9 (*usque ego postera* | *crescam laude recens, dum Capitolium* | *scandet cum tacita virgine pontifex*) viene raccostato ai vari slogan che la cultura fascista astrae dall'opera oraziana – trattandola quasi a mo' di testo profetico da cui dedurre moniti e augùri – ai fini della parenesi bellica o di espressione dell'anelito a una grandiosità che aggetta sull'eterno. È la retorica, insomma, del *dulce et decorum est pro patria mori*, del *nihil urbe Roma visere maius* etc.

---

68 La prima linea esegetica è incarnata da Fraenkel 1957, 259 (= 1993, 356), la seconda è seguita da Nisbet, Rudd 2004, 298, con ulteriore bibliografia.

69 Tutte le citt. vengono da Romagnoli 1935, 12 (= Cagnetta 1990, 41-2). Il richiamo a Stesicoro può sollevare qualche perplessità, restando le odi romane ben ancorate al *genus* lirico ed essendo semmai percorse da una 'tentazione' pindarica che si fa evidente in particolare in *carm.* 3 e 4.

70 Su cui vedi Nisbet, Rudd 2004, 364-78.

4 Il riuso dell'ultimo Orazio

Prodotti di una senescenza gagliarda sono le *Epistole*, in cui il poeta cede il passo al filosofo, «non più di vane diatribe; bensì di perfetta e pratica saggezza. Saggezza d'arte e di vita»; un'elevazione spirituale cui manca soltanto l'avallo della parola del Cristo.[71] Il filosofo, però, non si impone con tanta nettezza sul poeta: l'Orazio delle *Epistulae*, ed esametrico in generale, è prima di tutto un poeta, per quanto l'elemento filosofico sia così pervasivo all'interno di questa regione della sua opera da meritare ricerche approfondite per evitare di incagliarsi in generalizzazioni di comodo o, d'altro lato, in eccessive pretese che si addebitano al testo se si porta il confronto con la filosofia a un livello troppo specifico e tecnico.[72] Chiaro intento polemico ha peraltro la dicitura «vane diatribe». Senz'altro la componente diatribica è tra le più ragguardevoli del *sermo* oraziano (e delle *Epistole* in specie), giacché consente di raccogliere e avvicinare a un livello di divulgazione popolare concetti filosofici correnti desunti da vari indirizzi e scuole, all'insegna della vivacità, dell'inventiva e di un gusto per il moralismo spicciolo non disgiunto dall'ironia.[73] Ma è come se qui Romagnoli proclamasse che Orazio non è più allievo dei suoi maestri greci, proseguendo nella rivendicazione dell'autonomia del poeta ed esprimendo un fastidio, argomentato con più larghezza nell'immediato seguito, per la speculazione pura che pretenda di imporsi sull'azione. Le riflessioni sui rapporti tra arte e vita meditate nelle *Epistole* insegnano infatti – e tanto più gli italiani contemporanei dovrebbero intendere a fondo un discorso di questo tipo, in quanto discendenti degli antichi Latini – che sussistono delle necessarie gerarchie per cui l'artista è consapevole di avere davanti a sé uomini di fede, legislatori, guerrieri e reggitori supremi dello Stato. Lo *specimen* di quest'ultima categoria è Augusto, che si sobbarca a un'incessante attività per garantire alla patria tutela militare, sanità di costumi e leggi che la disciplinino (la resa dell'altisonante *epist*, 2.1.2-3[74] a 14 è fedele al latino, a parte l'inversione di

---

[71] Romagnoli 1935, 13 (= Cagnetta 1990, 42-3). Anche Amatucci 1936, 11 (= Cagnetta 1990, 81) deplora la mancanza di fede in un *quid divinius* da parte di Orazio, uno degli aspetti che ne segna la minor statura rispetto a Virgilio. È in accenti di questo tipo che si sente l'eco del clima postconcordatario.

[72] Sul tema 'Orazio e la filosofia' un quadro d'insieme è in Michel 1997 (sull'eclettismo oraziano cf. pure Gantar 1972, che si sofferma in particolare sulla matrice accademica e, ancora nell'*Enciclopedia Oraziana*, Deschamps 1997, in partic. 87). Diversi spunti di riflessione in Cucchiarelli 2019, 23-81.

[73] Già Oltramare 1926 offre un repertorio che indaga la presenza del genere diatribico nella letteratura latina. Qui è sufficiente ricordare che il ruolo centrale della diatriba nella satira oraziana è un dato ormai largamente acquisito e messo in luce da studi e commenti.

[74] In questo breve preambolo (su cui cf. Brink 1982, 35-8 e Fedeli 1997, 1322-3) agiscono due concezioni fondamentali nell'ambito dell'ideologia augustea, la φιλοπονία di

posto tra *mores* e *leges*), ma è fin troppo chiaro quale 'uomo forte' e accorta guida si stagli in controluce.[75] Pretendere che l'arte abbia altro ufficio e responsabilità se non quelli, pure alti, di eternare l'azione e addolcire la vita significa aderire alla «nordica utopia dell'artista che si accampa, oltre la sfera umana, al di là del bene e del male», una «follia criminosa e grottesca»[76] da ripudiare e combattere senza sosta, in nome di un buon senso squisitamente italico. Nella foga di contrapporsi al germanesimo, tale contenimento del ruolo dell'arte entro precisi paletti mal si concilia però con lo statuto pressoché divino conferitole dall'oratore in altri contesti coevi (vedi nota 15).

Quanto all'atteggiamento elastico e indipendente di Orazio nei riguardi delle scuole filosofiche antiche, esso andrebbe ricondotto non già a saggezza corroborata dall'appartenenza all'etnia italica, ma piuttosto a precise matrici filosofiche. La predisposizione a una ricerca adogmatica e asistematica, disposta ad aprirsi ad altre correnti cercando terreni comuni, fu un tratto dell'Accademia sin dalle sue origini socratiche e platoniche che si mantenne vivo lungo la storia millenaria di questa scuola[77] (per la cultura romana del I sec. a.C. si ha l'importante testimonianza di Cicerone, erede dell'approccio di Antioco di Ascalona). Anche sul tema spinoso del filosofo nella realtà, della capacità dell'intellettuale di incidere nella vita politica, non è bene contentarsi di valutazioni estemporanee. Dietro Orazio stava un'importante tradizione, incarnata tra II e I sec. a.C. da Panezio e Posidonio, che cercava di coniugare l'Accademia e lo stoicismo, talora ponendoli in polarità dialettica, a beneficio della classe colta romana, su cui ricadevano responsabilità di governo, e all'insegna di un rapporto aperto con la filosofia.[78] Ancora nella cerchia di Augusto, che in età matura finì con l'assumere i connotati di uno stoico (moderato), si può constatare l'operatività di questi sforzi conciliativi, a giudicare da filosofi quali Atenodoro di Tarso o Arìo Didimo di Alessandria. Quando, all'inizio di *epist.* 1.1, Orazio – non più impegnato in una difficoltosa reintegrazione nella vita di Roma dopo l'esperienza di Filippi ma ormai saldamente radicato nell'*establishment* – si di-

ascendenza stoica e la tradizione romana della *statio principis*, del governante che mai diserta il posto di guardia assegnatogli dalla divinità (La Penna 1963, 106). Il primo verso dell'*incipit* è citato in latino da Romagnoli poco oltre, a 16 (= Cagnetta 1990, 45).

75 Sul progressivo assorbimento di Augusto nella propaganda e storiografia fascista (Mussolini amava maggiormente Cesare) cf. Giardina 2013 e Mazza 2017.

76 Siamo sul finire di Romagnoli 1935, 14 (= Cagnetta 1990, 43). Trasparente l'allusione a Nietzsche.

77 Su cui vedi Bonazzi 2015.

78 Donini 1988 invita a non esasperare quest'*habitus* di indipendenza e distacco da determinati indirizzi fino a farne una sorta di dilettantismo: pur non esistendo a Roma delle 'scuole' filosofiche in senso stretto, non difettano casi di singole individualità che abbracciano con coerenza specifiche correnti.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 205-246 | e-ISSN 2724-1564

chiara *agilis*, pronto all'azione, disposto a immergersi all'occorrenza nelle onde civili, guardiano inflessibile della vera virtù (vv. 16-17), v'è senz'altro un'apertura allo stoicismo, ma ancor di più si avverte l'onda lunga del Platone dei dialoghi e delle epistole, che manifesta un costante impegno alla traduzione in realtà della dottrina filosofica. Avviamoci ora però alla conclusione del discorso di Romagnoli.

Per descrivere il senso di vecchiezza e stanchezza provato da Orazio, con un'accentuazione della dimensione materiale rispetto a quella mentale, qualche particolare è mutuato da *epist*. 1.7.25-8: i polmoni non più robusti,[79] i capelli non più neri, l'assenza di Cinara, simbolo di amore felice tra le tante avventure sentimentali del poeta, non prive di traversie, ma anche di una gioventù ormai perduta. Il nome della donna, assente da *carm*. 1-3 e dalle altre raccolte oraziane, getta un piccolo ponte sul quarto libro delle *Odi* (dov'è menzionata in 1.3-4 e 13.22-3), ben poco presente nella conferenza se si esclude una citazione impreziosita però dal ruolo di chiusura a effetto dell'intero discorso. Eppure, alcuni nuclei tematici della raccolta avrebbero potuto intercettare la sensibilità dell'oratore, tanto più nella circostanza commemorativa: l'esaltazione del principe e della famiglia imperiale, il legame con la cerchia degli amici maggiorenti vicini ad Augusto, la stessa consapevolezza di essere vate ispirato.[80] È anche da dire che i dettagli ripresi da *epist*. 1.7 sono astratti dal loro contesto, ma provengono da un componimento piuttosto particolare: Orazio, il cui ritorno a Roma è desiderato da Mecenate (al quale aveva promesso che sarebbe rimasto in campagna soltanto pochi giorni, trattenendovisi invece tutto agosto), sta dicendo al suo patrono che, in cambio della sua costante presenza, chiede la restituzione del vigore della giovinezza. Sostanzialmente, per non venir meno a un'etichetta che consiglierebbe al poeta di rientrare in città, stanti le sollecitazioni di Mecenate (Nicholas Horsfall ha significativamente intitolato un saggio su questa epistola *Il galateo della gratitudine*), Orazio dapprima giustifica il suo ritardo con la salute malferma che gli consiglia di rimanere nella villa sabina, ma successivamente non ha remore a dirsi disponibile a rendere tutto quanto ricevuto (il famoso *cuncta resigno* di v. 34) se l'amicizia grata e schietta col suo protettore deve comportare rinunce alla propria libertà. Un vero e proprio

79 Così intende *latus* anche Fedeli 1997, 1111, connettendo l'energia vitale al petto; *contra* Cucchiarelli 2019, 312 propende per 'fianco', a «suggerire gagliardia e vitalità, anche erotica».

80 Ciò, al solito, lasciando in ombra altri aspetti, come il rimpianto per gli amori e gli anni della giovinezza o il contrasto tra tempo ciclico della natura e tempo lineare e non ripetibile dell'uomo, che ispira insieme una pungente nostalgia per quanto si perde in questo inesorabile fluire e la consapevolezza della poesia come unico strumento per trascendere il limite della mortalità. Thomas 2011, 9-10 osserva come i due poli restino in tensione tra loro, con un effetto produttivo.

distillato di indipendenza su cui non era il caso di insistere troppo da parte di Romagnoli.

Orazio, comunque, «non poteva sempre schermirsi», per cui «eccolo, come ai bei tempi, nella gaiezza del triclinio, fra cari amici»:[81] la sua gioia si accende in particolare proprio all'arrivo di Mecenate, «suo decoro, suo baluardo» e «discendente d'antichi sovrani» (traduzione, rispettivamente, di *carm*. 1.1.2 e 1.1.1; ma cf. anche, per il secondo appellativo, 3.29.1, che aggiunge il dato dell'origine etrusca). Proprio su quest'ultima impegnativa ode sembra costruita l'esortazione che il conferenziere fa pronunciare a Orazio: «Spiana la tua fronte» è calco preciso di *explicuere frontem* di v. 16 e l'invito a non «pensare proprio sempre alle cure dello Stato» può trovare riscontro nei vv. 25-8, che descrivono la sollecitudine di Mecenate per il governo e la sicurezza di Roma,[82] accompagnandola alla vana preoccupazione per quanto fanno lontani popoli orientali come Seri, Persiani e Sciti. Segue un'argomentazione secondo cui, essendo l'alternanza la legge che regola l'esistenza (a una notte tempestosa[83] si succede lo schiudersi dei fiori al tepore primaverile), anche lo spirito ha bisogno dei suoi momenti di riposo: c'è forse qualcosa della potente immagine di *carm*. 3.29.34-41 che descrive il fluire imprevedibile degli eventi attraverso la maestosa immagine del Tevere che scorre placido nel suo letto e poi d'improvviso tracima travolgente. Nell'ode è sviluppato naturalmente un discorso filosofico più complesso e serrato, nutrito anzitutto di spunti epicurei ma aperto, *Horatiano more*, a influssi stoici e cinici.[84]

In fondo alla sala da pranzo si staglia la pallida sagoma dell'unico uomo cui è non concesso riso o requie dall'instancabile attività di difesa e rinsaldamento interno della patria, Augusto. La sua apparizione suggerisce al poeta parole alte: *Cum tot sustineas et tanta negotia solus*… esordisce *epist*. 2.1, sul cui *incipit* vedi la nota 74 e il relativo contesto. Con amabile bonomia congiunta alla solennità dovuta all'importanza dell'incarico, il *princeps* commissiona la composizione

81 Romagnoli 1935, 15 (= Cagnetta 1990, 44), così come le citt. a seguire.

82 La particolare responsabilità avvertita da Mecenate fa pensare a un periodo anteriore al ritorno di Augusto dalla Spagna nel 24 a.C. Cf. *carm*. 3.8.17 *mitte civilis super Urbe curas*, dal famoso componimento che celebra l'anniversario dello scampato pericolo corso da Orazio quando un albero gli rovinò addosso rischiando di ucciderlo.

83 Quando scrive «La notte scorsa scrosciavano i fulmini, e il cielo pareva scoscendere su la terra», è abbastanza chiaro che Romagnoli sta pensando all'esordio di *epod*. 13: *Horrida tempestas caelum contraxit et imbres* | *nivesque deducunt Iovem*.

84 La Penna 1969b, 426 parla di «uno dei migliori esempi della meditazione lirica di Orazio», «in cui i due poli dell'esperienza epicurea di Orazio, il senso della precarietà e l'esigenza dell'*autárkeia*, sono più presenti e in più forte tensione fra loro». Il commento di Nisbet e Rudd è dovizioso di rimandi puntuali.

del *Carmen saeculare*[85] al riluttante Orazio,[86] che infine accoglie l'invito dietro la rassicurazione di essere adeguato al compito. Lo sbrigliarsi del suo estro porta all'abbandono della ghirlanda di rose, simbolo di poesia simposiaca, in favore di un'ispirazione pura e severa: «Mi scenda dagli omeri ai piedi, immacolata, la tunica dei sacerdoti di Febo. Poesia è purezza. Lungi da me i profani. Io canto ai fanciulli e alle vergini. *Pueris virginibusque canto*».[87] Nel breve proemio di *carm*. 3.1 Orazio ricorre, per introdurre *carmina non prius* | *audita* (le *Römeroden*), a un complesso di immagini e concetti tradizionali, dal disdegno per i *profani*, i non iniziati alla religione della poesia, alla visione sacerdotale del poeta stesso, mentre Romagnoli li richiama in riferimento alla gestazione del *Carmen saeculare*. Potrebbe non essere casuale la scelta di porre in rilievo, anche mediante il latino, i giovani destinatari del carme (immaginati come un coro che l'autore sta istruendo?), una nuova generazione ancora animata da idealismo incorrotto e più sensibile all'insegnamento morale.

Dalle adamantine strofi saffiche di questa lirica Romagnoli fa emergere un vero e proprio programma politico e sociale, i cui punti sono messi in risalto dalla perentoria asciuttezza e, anche visivamente, dai frequenti accapo:

> Il matrimonio fecondo, cardine dello Stato.
> L'agricoltura.
> La bonifica della terra, la propagazione delle acque.
> L'equa ripartizione sociale dei beni.
> L'austerità della vita giovanile.
> La preparazione militare: non volta alla guerra, bensì alla pace.
> E, innanzi tutto, la dignità della vita civile e della Patria, *et decus omne*.[88]

85 «Orazio, cadono fra poco gli anni profetati dai versi sibillini» (Romagnoli 1935, 16 = Cagnetta 1990, 45) è ispirato dai vv. 4-5 dell'inno: *tempore sacro,* | *quo Sibyllini monuere versus*, mentre le «feste solenni, quali mai finora non videro, né Roma, né il mondo» (Romagnoli 1935, 16 = Cagnetta 1990, 45) fa sovvenire il 'famigerato' *nihil*… *visere maius* dei vv. 11-12, che ha però per secondo termine di paragone la stessa città di Roma.

86 La battuta balbettata dal poeta, «a me le Muse non concessero la pienezza del carme epico» (Romagnoli 1935, 16 = Cagnetta 1990, 45) rimanda, senza riferirsi a un testo specifico, al nucleo tematico e argomentativo della *recusatio*, largamente diffuso nella poesia augustea (nei libri dei *Carmina* cf. ad es. 1.6, 2.12, 4.15). Alle molteplici espressioni del τόπος si è rivolto, in una nutrita serie di contributi (uno dei quali citato alla nota 35), l'interesse di Giovanni D'Anna, cui si deve pure il pertinente lemma dell'*Enciclopedia Oraziana* (D'Anna 1997).

87 Romagnoli 1935, 16 (= Cagnetta 1990, 45). Le ultime due battute rinviano inequivocabilmente a *carm*. 3.1.1 e 3.1.4 (il testo oraziano ha però *virginibusque pueris*).

88 Romagnoli 1935, 17 (= Cagnetta 1990, 46), così come la breve cit. seguente. L'adonio citato in latino (v. 48) chiude il quarto blocco tristrofico di cui si compone l'inno, un periodo molto complesso che occupa tutti i dodici versi rievocando le origini troiane di Roma e l'approdo di Enea in Italia, per culminare in un augurio di prosperità e

Le parole d'ordine del nuovo assetto, «cinque stelle ed un sole», sono quelle dei vv. 57-60 (riportati in originale), ultima strofe di una triade, la quinta, incentrata sulla figura dell'imperatore, di cui vengono esaltati l'origine eneadica e i successi in pace e in guerra: *Fides*, *Pax*, *Honor*, *Pudor*, *Virtus*, *Copia*.[89]

Lo scenario è quello di una rinnovata età dell'oro – pur evocata in termini obliqui e mai con immagini inequivocabilmente caratteristiche del τόπος[90] – che investe l'Italia fascista come a suo tempo la Roma di Augusto. I concetti di «roteazione fatale», «perfetta coincidenza fra gli eventi d'oggi e il canto d'un poeta che visse venti secoli fa» sono indicativi di un 'millenarismo' proprio del culto littorio della romanità[91] e potrebbero risentire del fascino di quei 'lineamenti di una morfologia della storia mondiale' che Oswald Spengler aveva cercato di ricostruire nella sua opera più emblematica, *Der Untergang des Abendlandes* (1918-23), la cui influenza culturale e il cui peso furono notevoli nell'Europa degli anni Venti e oltre. Attraverso una gran mole di dati e una fortissima impalcatura ideologica e mitologica il saggio insisteva infatti su una struttura ciclica della storia, giocata su analogie, corrispondenze e sincronismi ricorsivi che pervadono, oltre alla vita politica e sociale, pressoché ogni branca dello scibile umano (scienza, arte, pensiero, religione, diritto): un ripudio, insomma, di ogni concezione lineare e progressiva del tempo, da quella cristiana e illuministica a quella dialettica di matrice hegeliana. Mussolini stesso, dal canto suo, fu suggestionato dalla preconizzazione di una nuova epoca delle 'grandi individualità' destinata a subentrare alle democrazie (sulla scia del modello 'cesareo'), senza prestare però molta attenzione alla collocazione di questo nuovo

pace. Per la struttura del testo, le cui stanze sono tematicamente raggruppabili in sei gruppi da tre (più un congedo-ἐπῳδός a suggello), vedi Thomas 2011, 57-61, mentre alle pp. 53-7 è una ricostruzione del cerimoniale dei *ludi* del 17 a.C.

89 Vd, ancora Thomas 2011, 77-80 per riferimenti puntuali a questi concetti cardine del programma e della propaganda augustei nel *Monumentum Ancyranum*; cf. anche Putnam 2000, 83-6.

90 Su tale assenza cf. Barker 1996, in partic. 443-4.

91 Per restare nei pressi del bimillenario oraziano, e a puro titolo esemplificativo, si considerino alcune dichiarazioni tratte da un intervento di Nicola Festa al IV Congresso nazionale di Studi Romani: «Troviamo in dati casi certe frasi oraziane che sembrano d'oggi [...] Il Carme Secolare canta l'Oriente assoggettato a Roma dai confini Sciti fino alle regioni dell'India. E quella Roma di cui il sole non avrebbe dovuto mai veder nulla di più grande, era, allora come oggi e ancor più come domani, il cuore della civiltà mondiale, il centro da cui i nobili impulsi partono e a cui rifluiscono dai più remoti confini della Terra» (Festa 1938, da una sintesi del contributo, che poneva un'allarmata equivalenza tra gli eserciti orientali di Antonio e l'odierno materialismo, forme di una minacciosa cultura nemica contro cui occorreva reagire). Scrisse invece Goffredo Coppola sul quotidiano del PNF: «Così Orazio è ritornato nella preghiera della giovinezza d'Italia al sole, *possis nihil urbe Roma visere maius*, chè allora soltanto ritornano fra i vivi i grandi, quando ritornano i tempi e le glorie in cui essi vissero ed operarono» (Coppola 1936, 3).

'cesarismo' nella fase di chiusura di un ciclo di civiltà (la *Zivilisation*, opposta alla *Kultur*, positiva e vitale), il che ne faceva un fenomeno più inevitabile che positivo.[92]

Nel finale, il ricorso storico che fa rivivere i fasti della Roma augustea nell'Italia del duce è ricondotto alla dinamica per cui «la eterna vita della stirpe procede mantenendo inalterate le sue note essenziali», sicché «i grandi poeti, non legati a mutevoli parvenze, esprimono questa perpetua vita profonda»,[93] raccogliendo *in nuce* nei loro versi passato e futuro del popolo di appartenenza alla stregua del seme o della radice, che contengono già in potenza l'albero o il fiore. Questo continuismo fondato su presunti caratteri etnici italici (spontanei e innati), in grado di restare inalterati a dispetto di influssi esterni, godette d'altronde di discreta salute in un filone dell'antichistica nostrana dei primi decenni del Novecento come strumento per emancipare la letteratura latina da complessi di inferiorità (cf. nota 5). Capita così di leggere nel manuale a destinazione liceale approntato da Aurelio Amatucci, studioso in cui ci siamo più volte imbattuti, che «la lingua stessa del *Periodo aureo* è tersa espressione italica d'un pensiero tutto italico» e la produzione letteraria che si espresse in tale lingua compì «il miracolo non solo di preparare e consolidare nella coscienza pubblica il *nuovo ideale* politico, che salvò, fin che fu possibile, l'*Impero di Roma* dallo sfacelo, ma diede il primo grande, forte, duraturo impulso alla trasformazione del *civis* antico nell'*uomo moderno*».[94] Ancor più notevole per lo sforzo teorico di assodare le basi di un rinnovamento della storiografia letteraria latina è un'*Introduzione storica* redatta nel 1915 da Enrico Cocchia, che compì un intricato percorso culturale tra interessi eterogenei raccolti sotto l'egida di certo risorgimental-nazionalismo. Nell'intenzione di scavalcare gli steccati delle opere, dei generi e degli scrittori per carpire l'essenza vitale e unitaria che informava di sé ogni manifestazione della letteratura di Roma, Cocchia avrebbe finito infatti col rinvenirla nella «tendenza segreta e quasi inconscia, in cui si annida l'istinto profondo della razza», «mistero eterno, che affatica le *madri* nella elaborazione tenebrosa della storia del mondo», «abisso inaccessibile dell'animo umano in cui si svolge e tesse perennemente lo stame incorruttibile della vita e dell'arte».[95] Quasi esistessero, insomma, dei tipi biologico-razziali

92 Sul rapporto Mussolini-Spengler cf. De Felice 1974, 38-44, ma vari spunti si trovano anche nel primo capitolo di Conte 1994.

93 Romagnoli 1935, 18 (= Cagnetta 1990, 46).

94 Amatucci 1912-16, 2: 4, 7 (corsivo nell'originale). Su Amatucci storico della letteratura latina vedi Polara 2009.

95 Cocchia 1915, 5 (corsivo nell'originale; rispetto al testo originale ho sostituito l'originario «che» con «in cui» per inglobare la citazione nel mio periodo). A tali prolegomeni avrebbero fatto seguito uno studio su *L'armonia fondamentale del verso latino* (1920), dunque sul connotato etno-musicale caratteristico della versificazione latina, e tre vo-

corrispondenti ad altrettanti tipi artistico-espressivi. A ben vedere, tali criteri d’individuazione culturale erano prodotti dal medesimo armamentario concettuale che in Germania aveva invece indotto a disconoscere le capacità poetiche romane. Cristallizzato e collocato in posizione di preminenza il tipo italico, acclarate originalità e originarietà delle fasi letterarie latine anteriori al più massiccio e decisivo influsso esercitato dalla Grecia dopo la conquista romana del II sec. a.C., anche uno degli *idola* storiografici più venerati sino a tempi recenti, quello dell’imitazione, cambiava di segno. La traslazione dei generi riceveva nuova linfa (morale, ideale, persino ritmica) dalla ‘personalità’ romana, un’energia creatrice che diveniva una sorta di sigillo di garanzia. Una ricostruzione più approfondita dovrebbe poi mettere in evidenza i modi in cui lo studioso finì col tradurre in termini razzistici e nazionalistici suggestioni e categorie circolanti da tempo (il ‘genio’, lo ‘spirito di un popolo e di una nazione’ sono concetti genuinamente romantici, sottoposti a riusi e abusi nella Germania del *Blut und Boden* non meno che in Italia).

Per esaltare la valentia di Roma, che rivive ai giorni del ventennio non solo *domi* – l’aspetto posto più in bella mostra durante il bimillenario virgiliano –, ma anche *militiae*, Romagnoli sceglie di chiudere con due grandi classici, già ricordati sopra. Anzitutto «l’auspicio che il Sole non deva mai veder nulla più grande di Roma», vale a dire il *possis nihil urbe Roma visere maius*[96] (*carm. saec.* 11-12) che chiude la prima triade di strofi in cui si articola il *carmen* (invocazione dei gemelli Apollo e Diana; occasione dell’inno; augurio di eternità per l’Urbe). Spetta quindi l’ultimo posto fra le citazioni in latino (verisimilmente per la sua notorietà presso un vasto pubblico) all’altrettanto topico *dulce et decorum est pro patria mori* (*carm.* 3.2.13): un’esortazione resa celebre dalla formulazione di Orazio che può vantare una lunga storia, dall’Ettore omerico passando per l’elegia di Callino e Tirteo sino alle riprese polemiche di Wilfred Owen ed Ezra Pound.[97]

lumi dedicati a *La letteratura latina anteriore all’influenza ellenica* (1923-24). Qui l’autore raccolse e vagliò un ampio materiale di ‘letteratura popolare’ (carmi nuziali, *carmina triumphalia*, proverbi e vaticini, scongiuri, *carmina rogationis*, *devotionis*, *evocationis*, *dedicationis*, *laudationes funebres*, *elogia*, preghiere e inni religiosi, *neniae*, *carmina convivalia*), segno «di una poderosa elaborazione letteraria, rampollata dal cuore del popolo e tenuta viva dalla rusticana armonia dei versi indigeni» (3: IX) prima che l’imitazione greca sovrastasse tali ricettacoli di tratti caratteristici. Su Cocchia vedi Treves 1982 e in partic. i primi due capitoli di Garofalo 1993.

96 Cf. Verg. *ecl.* 1.23-5 *sic parvis componere magna solebam.* | *verum haec tantum alias inter caput extulit urbes* | *quantum lenta solent inter viburna cupressi*; *Aen.* 7.602-3 *maxima rerum* | *Roma*; *CIL* VI 32323 (= *ILS* 5050), ll. 93-4 *uti imperium maiestatemque p. R. Quiritium duelli domique auxitis* (dagli *Acta* dei *Ludi Saeculares* del 17 a.C.). Notevole anche, per la rarità con cui ricorre in poesia, la dizione formale di *urbs Roma*, per cui cf. *carm.* 3.5.12: Nisbet, Rudd 2004, 87 pensano a un’antica formula religiosa.

97 Volendo precisare queste generiche indicazioni: Hom. *Il.* 15.494-9, Callin. fr. 1 W. (= 1 G.-Pr.), 6-8, Tyrt. fr. 10 W. (= 6-7 G.-Pr.), 1-2 (e altro ancora si trova in Nisbet, Rudd

Il finale vero e proprio, che chiude sempre con parole di auspicio e ammonimento destinate, a differenza delle svolazzanti foglie della Sibilla, a resistere al vento del tempo, attinge al quarto libro delle *Odi*, ben poco rappresentato nella conferenza: si tratta, per la precisione, dei vv. 53-68 (tradotti/parafrasati omettendo diversi dettagli del testo) di *carm*. 4.4, uno dei due epinici per la vittoria riportata da Druso e Tiberio sulle popolazioni alpine di Reti e Vindelici nel 15 a.C. (l'altro è 4.14). Stando alla testimonianza di Svetonio (*vita Hor*. 297.35 – 298.1 Roth = 35-41 Rostagni), la cui attendibilità è messa in discussione almeno a partire da Fraenkel, i due componimenti, imposti da Augusto al poeta per celebrare gli *exploit* dei figliastri, rappresenterebbero lo stadio 'germinale' dell'intero *Gedichtbuch*, sorto per addizione di altri componimenti. Di questa elaborata celebrazione della *gens Claudia*, in cui è manifesto e ampiamente riconosciuto in sede critica un πινδαρίζειν stilistico e strutturale, Romagnoli trasceglie come monito per gli «obliqui nemici»[98] un passo del memorabile discorso di Annibale, sconfitto al Metauro, che s'incentra sulla capacità dei Romani di rafforzarsi e rigenerarsi nelle situazioni per loro più disgraziate. I *comparata* per indicare questa prodigiosa capacità di risollevarsi sono il leccio che trae forza dai colpi delle scuri e famosi mostri mitologici come l'Idra e gli esseri mostruosi che infestavano la Colchide e Tebe.[99] La chiosa, d'intonazione sentenziosa e perentoria, insiste sull'imbattibilità di Roma: sia che si cerchi di sprofondarla in mare sia che la si sfidi sul piano militare l'esito sarà sempre la sconfitta. E su queste note minacciose, che si possono immaginare rivolte agli oppositori interni ed esterni del regime, il conferenziere prende congedo dal suo uditorio.

Attraversato il testo di Romagnoli, e ponendoci al di fuori di una ricostruzione strettamente storica, non pare fuor di luogo una rapida osservazione su come certe forme di 'aggressione' dell'antichità non possano considerarsi definitivamente archiviate.[100] Emblematico un episodio ricordato da Gian Franco Gianotti in un articolo ispirato dall'edizione italiana di un volume di Jean Chapoutot sul reimpiego del mondo classico nel progetto totalitario del Terzo Reich. A breve distanza dalla sua pubblicazione, il saggio fu presentato nel 2017 a militanti e simpatizzanti di Forza Nuova come un libro illuminante, di cui tesaurizzare la generosa documentazione inerente al ruo-

2004, 26-7), mentre per quanto riguarda Owen e Pound il riferimento è rispettivamente al testo nr. 144 dell'ed. Stallworthy dei *Complete Poems and Fragments*, che reca per titolo il verso oraziano, e all'*Ode pour l'élection de son sépulcre*, 4.11-12.

98 Romagnoli 1935, 18 (= Cagnetta 1990, 47).

99 Vedi per ulteriori ragguagli Fedeli, Ciccarelli 2008, 245-9 e Thomas 2011, 145-7.

100 Il riferimento è al titolo dello studio di Braccesi 1989 sulla propaganda colonialista prefascista.

e-ISSN 2724-1564

lo del mondo greco-latino nell'edificazione di una cultura (?) fondata su razzismo, obbedienza, lealtà e onore; lo scotto da pagare era ravvisato in quelle parti dell'opera – circa il 10% – critiche verso il regime nazista e il suo tendenzioso revisionismo storiografico.[101] È bene che il ricordo e la riflessione restino sempre vigili.

Bibliografia

Amatucci, A.G. (1912-16). *Storia della letteratura romana redatta sulle fonti antiche e sui principali studi critici*. 2 voll. Napoli: Perrella.

Amatucci, A.G. (1936). «Orazio nel suo secolo». *Conferenze oraziane*, 3-23 (= Cagnetta 1990, 73-98).

Anderson, W.S. (1982). *Essays on Roman Satire*. Princeton: Princeton University Press.

Armstrong, M.; Calder III, W.M. (1994). «The *Damnatio* of Vergil in Theodor Mommsen, *Römische Kaisergeschichte*». *Vergilius*, 40, 85-92.

Baldi, G.D.; Moscadi, A. (2006). *Filologi e antifilologi. Le polemiche negli studi classici in Italia tra Ottocento e Novecento*. Firenze: Le Lettere.

Barbagallo, C. (1920). *Giuseppe Fraccaroli e l'opera sua*. Bologna: Zanichelli.

Barbagallo, C. (1923). «Un volume sbagliato sopra Orazio». *Athenaeum*, n.s., 1, 59-68 (già in *NRS*, 6, 1922, 479-85 col titolo «Un libro sbagliato sulla poesia di Orazio»).

Barchiesi, A. (2001). «Horace and Iambos: the Poet as Literary Historian». Cavarzere, A.; Aloni, A; Barchiesi, A. (eds), *Iambic Ideas. Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire*. Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 141-64.

Barker, D. (1996). «'The Golden Age Is Proclaimed'? The *Carmen Saeculare* and the Renascence of the Golden Race». *CQ*, 46, 434-46.

Bodrero, E. (1938). «Orazio e la filosofia». *La figura e l'opera di Orazio*, 17-33 (= Cagnetta 1990, 117-34).

Bonazzi, M. (2015). *Il platonismo*. Torino: Einaudi.

Borchardt, R. [1937] (1971). «L'Orazio di Schröder». Marianelli, M. (a cura di), *Scritti italiani e italici*. Milano-Napoli: Ricciardi, 109-15.

Borchardt, R. [1930] (2016). *Virgilio*. Prefazioni di G.B. Conte; V. Vivarelli. Pisa: Edizioni della Normale.

Braccesi, L. (1989). *L'antichità aggredita. Memoria del passato e poesia del nazionalismo*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.

Brink, C.O. (1963). *Horace on Poetry. Prolegomena to the Literary Epistles*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brink, C.O. (1971). *Horace on Poetry. The "Ars poetica"*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brink, C.O. (1982). *Horace on Poetry. "Epistles" Book II. The Letters to Augustus and Florus*. Cambridge: Cambridge University Press.

101 Vedi Gianotti 2018, 87 nota 33, a proposito di Chapoutot 2017. La conferenza citata, *Platone, Sparta e il Nazionalsocialismo* (Spazio Ritter, Milano 22 settembre 2017) si può facilmente reperire in rete (ad es. `https://archive.org/details/22092017ConferenzaPlatoneSpartaEIlNazionalsocialismo`).

e-ISSN 2724-1564

Brugnoli, G.; Mercuri, R. (1973). «Orazio Flacco, Quinto». *Enciclopedia Dantesca*, vol. 4. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 173-80.
Burdorf, D.; Valk, T. (Hrsgg) (2016). *Rudolf Borchardt und die Klassik*. Berlin; Boston: De Gruyter.
Cagnetta, M. (1990). *L'edera di Orazio. Aspetti politici del bimillenario oraziano*. Venosa: Osanna.
Cagnetta, M. (1998). s.v. «Bimillenario della nascita». *Enciclopedia Oraziana*, vol. 3, 615-40.
Calcante, C.M. (2002). «*Callida iunctura*, *acris iunctura* e la teoria della *compositio verborum*». *RIL*, 136, 351-420 (= *Eufonia e onomatopea. Interpretazioni dell'iconismo nell'antichità classica*. Como: New Press, 2005, 27-57).
Canfora, L. (1985). s.v. «Fascismo e bimillenario della nascita di Virgilio». *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 2. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 469-72.
Canfora, L. (2011). «Così il 'padre dell'Occidente' apparve sulla montagna sacra. Al centro dello scontro fra romanità e germanesimo». *Corriere della Sera*, 16 ottobre, 45.
Canfora, L. (2017). «Virgilio 'padre dell'Occidente'». Ferrante, G.; Mazzucchi, A. (a cura di), *Virgilio. "Bucoliche". "Georgiche". "Eneide". "Appendix Vergiliana". Commentario*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 9-14.
Castorina, E. (1965). *La poesia d'Orazio*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
Cessi, C. (1936). «Orazio e la letteratura greca». *Conferenze oraziane*, 69-83 (= Cagnetta 1990, 99-116).
Chapoutot, J. (2017). *Il nazismo e l'Antichità*. Trad. di V. Zini. Torino: Einaudi. Trad. di: *Le nazisme et l'Antiquité*. Paris: PUF, 2012.
Citroni, M. (1998). s.v. «Pasquali, Giorgio». *Enciclopedia Oraziana*, vol. 3, 398-403.
Cocchia, E. (1915). *Introduzione storica allo studio della letteratura latina*. Bari: Laterza.
Coccia, M. (1998). s.v. «Romagnoli, Ettore». *Enciclopedia Oraziana*, vol. 3, 456.
Conferenze oraziane tenute alla Università Cattolica del Sacro Cuore in commemorazione del bimillenario oraziano (1936). Milano: Vita e Pensiero.
Conte, D. (1994). *Catene di civiltà. Studi su Spengler*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
Coppola, G. (1936). «Romana grandezza di Orazio». *Il Popolo d'Italia*, 28 novembre, 3.
Cova, P.V. (1983). «Da Carducci a Eliot. Appunti per una storia della fortuna di Virgilio nella prima metà del Novecento». *Virgilio nostro antico = Atti delle Celebrazioni per il Bimillenario Virgiliano in Calvisano*. Calvisano: Comune di Calvisano, 99-130.
Croce, B. (1947). Recensione di Ronconi 1946. *Quaderni della Critica*, 8, 90-1 (= *Nuove pagine sparse. Serie prima. Vita, pensiero, letteratura*. Napoli: Ricciardi, 1948, 92-3).
Croce, B. [1910] (2003). «L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte». *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*. Ed. Naz. a cura di M. Mancini, vol. 1. Napoli: Bibliopolis, 13-37.
Croce, B. [1941] (2009). «Orazio». *Poesia antica e moderna. Interpretazioni*. Ed. Naz. a cura di G. Inglese, apparati critici a cura di G. Macciocca. Napoli: Bibliopolis, 101-6.
Cucchiarelli, A. (2019). *Orazio, "Epistole"*. Vol. I, *Introduzione, traduzione e commento*. Pisa: Edizioni della Normale.

D'Anna, G. (1979). «Due note oraziane di lettura». *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, vol. 2. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 525-52.
D'Anna, G. (1979-80). «La *recusatio* nella poesia oraziana». *Sileno*, 5-6, 209-25.
D'Anna, G. (1997). s.v. «*Recusatio*». *Enciclopedia Oraziana*, vol. 3, 737-9.
D'Anna, G. (2000). «Una precisazione sulla poetica ciceroniana». *Paideia*, 55, 171-81.
De Felice, R. (1974). *Mussolini il duce*. Vol. 1, *Gli anni del consenso. 1929-1936*. Torino: Einaudi.
Degani, E. (1969). «Ettore Romagnoli». Grana 1969, vol. 2, 1431-61.
Degani, E. (1989). «Italia. La filologia greca nel secolo XX». Arrighetti, G. et al. (a cura di), *La filologia greca e latina nel secolo XX = Atti del Congresso Internazionale* (Roma, 17-21 settembre 1984), vol. 2. Pisa: Giardini, 1065-1140 (= Albiani, M.G. et al. [a cura di], *Filologia e storia. Scritti di Enzo Degani*, vol. 2. Hildesheim: Olms, 2004, 1046-120).
Deschamps, L. (1997). s.v. «Eudemonismo». *Enciclopedia Oraziana*, vol. 2, 85-7.
Dizionario Biografico degli Italiani (1960-2020). 100 voll. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
Donini, P. (1988). «The History of the Concept of Eclecticism». Dillon, J.M.; Long, A.A. (eds), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 15-33.
Enciclopedia Oraziana (1996-98). 3 voll. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
Fedeli, P. (1997). *Q. Orazio Flacco*. *Le opere*. Vol. 2, t. 4, *Le "Epistole". L'"Arte poetica". Commento*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
Fedeli, P.; Ciccarelli, I. (2008). *Q. Horatii Flacci*. *"Carmina"*. Liber IV, *Introduzione e commento*. Firenze: Le Monnier.
Festa, N. (1938). «Orazio e l'Oriente». Galassi Paluzzi, C. (a cura di), *Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Romani*, vol. 1. Roma: Istituto di Studi Romani, 553.
Flickinger, R.C. (1936). «Horace's First Bimillennium». *CJ*, 32, 65-91.
Fraenkel, E. (1936). «Horace». *PBA*, 22, 31-4 (Summary).
Fraenkel, E. (1957). *Horace*. Oxford: Clarendon Press. Trad. it.: *Orazio*. Roma: Salerno, 1993.
Freudenburg, K. (1993). *The Walking Muse. Horace on the Theory of Satire*. Princeton: Princeton University Press.
Fuhrer, T. (2003). «Was ist gute Dichtung? Horaz und der poetologische Diskurs seiner Zeit». *RhM*, 146, 346-64.
Galassi Paluzzi, C. (1938). «L'opera svolta dell'Istituto di Studi Romani per la celebrazione del Bimillenario Oraziano». *Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Romani*, vol. 4. Roma: Istituto di Studi Romani, 181-4 (= Cagnetta 1990, 169-74).
Gantar, K. (1972). «Horaz zwischen Akademie und Epikur». *ZAnt*, 22, 5-24.
Garbarino, G. (1998). «Rostagni, Augusto». *Enciclopedia Oraziana*, vol. 3, 458-9.
Garofalo, M. (a cura di) (1993). *Enrico Cocchia il filologo, il politico, l'uomo*. Cesinali: Scuola Media 'E. Cocchia'.
Gianotti, G.F. (1988-94). «Per una storia delle storie della letteratura latina». *Aufidus*, 5, 47-81; 7, 75-103; 14, 43-74; 15, 43-74; 22, 71-110.
Gianotti, G.F. (2003). «La storiografia letteraria: il paradigma della letteratura latina». Casarsa, L.; Cristante, L.; Fernandelli, M. (a cura di), *Culture europee e tradizione latina = Atti del Convegno internazionale di studi* (Cividale del Friuli, 16-17 novembre 2001). Trieste: Edizioni Università di Trieste, 65-87.

Gianotti, G.F. (2018). «Contro l'appropriazione indebita e strumentale dei classici». *Sileno*, 44, 73-87.
Giardina, A. (2000). «Ritorno al futuro: la romanità fascista». Giardina, A.; Vauchez, A. (a cura di), *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*. Roma; Bari: Laterza, 212-96.
Giardina, A. (2013). «Augusto tra due bimillenari». La Rocca, E. et al. (a cura di), *Augusto*. Milano: Mondadori Electa, 56-72.
Giordano, F. (1987). «Il problema della originalità della letteratura latina nella cultura classica italiana fra Ottocento e Novecento». Capasso, M. et al. (a cura di), *Momenti della storia degli studi classici fra Ottocento e Novecento = Seminario* (Napoli, 27-28 febbraio 1986). Napoli: Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli studi di Napoli, 69-86.
Giordano, G. (2000). *Storia diplomatica del patto a quattro*. Milano: FrancoAngeli.
Grana, G. (a cura di) (1969). *Letteratura italiana. I critici. Per la storia della filologia e della critica moderna in Italia*. 4 voll. Milano: Marzorati.
Heinze, R. (1921). *Von den Ursachen der Größe Roms*. Leipzig: Edelmann.
La figura e l'opera di Orazio (1938). Roma: Istituto di Studi Romani.
La Penna, A. (1963). *Orazio e l'ideologia del principato*. Torino: Einaudi.
La Penna, A. (1969a). «Augusto Rostagni». Grana 1969, vol. 4, 2563-89.
La Penna, A. (1969b). *Q. Orazio Flacco. Le opere. Antologia*. Introduzione e commento. Firenze: La Nuova Italia.
Labate, M. (1994). «La forma dell'amore: appunti sulla poesia erotica oraziana». *Bimillenario della morte di Quinto Orazio Flacco = Atti dei Convegni di Venosa Napoli Roma* (Venosa, Napoli e Roma, novembre 1993), vol. 3. Venosa: Osanna, 69-87.
Lana, I. (1962). «Augusto Rostagni». *MAT*, 4(3).
Lodi, T. (1962). «Nota bibliografica». Vitelli, G., *Filologia classica… e romantica. Scritto inedito (1917)*. A cura di T. Lodi, con una premessa di U.E. Paoli. Firenze: Le Monnier, 134-42.
Marimpietri, I. (1939). «Razza e romanità nella poesia di Orazio». *La difesa della razza*, 2, 12-14.
Mazza, M. (2017). «Augusto in camicia nera. Storiografia e ideologia nell'era fascista». *Revista de Historiografía*, 27, 107-25.
Mecella, L. (2021). «Piero Treves lettore di Virgilio e Orazio»: riflessioni intorno ai bimillenari del 1930 e del 1935». *Hormos*, n.s., 13, 139-72.
Michel, A. (1997). «Filosofia». *Enciclopedia Oraziana*, vol. 2, 78-81.
Morrison, A.D. (2016). «*Lycambae spretus infido gener | au acer hostis Bupalo*. Horace's *Epodes* and the Greek Iambic Tradition». Bather, P.; Stocks, C. (eds), *Horace's "Epodes". Context, Intertexts, and Reception*. Oxford: Oxford University Press, 31-62.
Nisbet, R.G.M.; Hubbard, M. (1970). *A Commentary on Horace. "Odes". Book I*. Oxford: Oxford University Press.
Nisbet, R.G.M.; Rudd, N. (2004). *A Commentary on Horace, "Odes", Book III*. Oxford: Oxford University Press.
Norden, E. (1909). *Die römische Literatur*. Leipzig; Berlin: Teubner. Trad. it.: *La letteratura romana*. Bari: Laterza, 1958.
Oberhelman, S.; Armstrong, D. (1995). «Satire as Poetry and the Impossibility of Metathesis in Horace's *Satires*». Obbink, D. (ed.), *Philodemus and Poetry. Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*. New York; Oxford: Oxford University Press, 233-54.

Oltramare, A. (1926). *Les origines de la diatribe romaine*. Lausanne: Payot.
Omodeo, A. (1922). «C. Barbagallo e G. Pasquali». *GCFI*, 3, 417-19 (col titolo «Una disputa oraziana» in Rascaglia, M. [a cura di], *Scritti storici, politici e civili. Una diuturna polemica*. Bologna: il Mulino, 1998, 293-6).
Paratore, E. (1967). *Il Croce e le letterature classiche*. Roma: Edizioni dell’Ateneo.
Pasquali, G. [1920a] (1964a). *Orazio lirico. Studi*. Ristampa xerografica con introduzione, indici ed appendice di aggiornamento bibliografico a cura di A. La Penna. Firenze: Le Monnier.
Pasquali, G. [1920b] (1964b). *Filologia e storia*. Nuova edizione con una premessa di A. Ronconi. Firenze: Le Monnier.
Pasquali, G. [1925] (1986). «Arti e studi in Italia nell’ultimo venticinquennio. Gli studi di greco». Bornmann, F.; Pascucci, G.; Timpanaro, S. (a cura di), *Scritti filologici*. Vol 2, *Letteratura latina, cultura contemporanea, recensioni*. Firenze: Olschki, 736-51 (già in *Leonardo*, 20 dicembre 1925, 261-5 e 20 gennaio 1926, 4-7).
Pasquali, G. [1948] (1994). Recensione di Funaioli, G. (1946-48). *Studi di letteratura antica. Spiriti e forme, figure e problemi delle letterature classiche*, 2 voll. Bologna: Zanichelli. Russo, C.F. (a cura di), *Pagine stravaganti di un filologo*. Vol. 2, *Terze pagine stravaganti. Stravaganze quarte e supreme*. Firenze: Le Lettere, 1994, 304-13 (già in *Belfagor*, 3, 1948, 612-17).
Piras, G. (2017). s.v. «Romagnoli, Ettore». *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 88, 189-94.
Polara, G. (2009). «Lo storico della letteratura latina». Nazzaro, A.V. (a cura di), *Aurelio Giuseppe Amatucci (Avellino 2 settembre 1867-Roma 22 aprile 1960) = Atti della Giornata di studi* (Sorbo Serpico, 26 maggio 2007). Avellino: Sellino, 45-62.
Putnam, M.C.J. (2000). *Horace’s “Carmen Saeculare”. Ritual Magic and the Poet’s Art*. New Haven; London: Yale University Press.
Reitzenstein, R. (1904). Recensione di Plüss, T. (1904). *Das Iambenbuch des Horaz im Lichte der eigenen und unserer Zeit*. Leipzig: Teubner. *GGA*, 166, 947-61.
Reitzenstein, R. (1908). «Horaz und die Hellenistische Lyrik». *NJA*, 21, 81-102 (= Aufsätze zu Horaz, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 1-22).
Reitzenstein, R. (1924). «Zu Cicero *De re publica*». *Hermes*, 59, 356-62.
Ricchieri, T. (2016). «‘Il poeta dell’Impero e dei campi’: le celebrazioni del bimillenario virgiliano nel 1930». *StudStor*, 57, 237-66.
Roche, H.; Demetriou, K. (eds) (2018). *Brill’s Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*. Leiden; Boston: Brill.
Romagnoli, E. [1917] (1935). *Minerva e lo scimmione*. Bologna: Zanichelli.
Romagnoli, E. (1934). *Discorsi critici*. Bologna: Zanichelli.
Romagnoli, E. (1935). «Orazio». *Civiltà fascista*, 2, 957-67, rist. in opuscolo (Roma: Reale Accademia d’Italia, 1935), da cui cito, e in Cagnetta 1990, 35-47.
Romagnoli, E. [1911] (1936). *Polemica carducciana*. Bologna: Zanichelli.
Romano, E. (1991). *Q. Orazio Flacco. Le opere*. Vol. 1, t. 2, *Le “Odi”. Il “Carme Secolare”. Gli “Epodi”. Commento*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
Ronconi, A. (1946). *Orazio satiro. Saggio introduttivo e versione*. Bari: Laterza.
Rostagni, A. (1949). Recensione di Wili, W. (1948). *Horaz und die augusteische Kultur*. Basel: Benno Schwabe. *RFIC*, 77, 277-8.
Rostagni, A. [1937] (1988). *Orazio*. Introduzione di I. Lana. Venosa: Osanna.

Russell, D.A.; Winterbottom, M. (eds) (1972). *Ancient Literary Criticism. The Principal Texts in New Translations*. Oxford: Oxford University Press.
Santoro, E. (1935-36). *Roma nella poesia di Orazio*. Melfi: Del Secolo.
Schiesaro, A. (1995). «Horace in the Italian Scholarship of the Twentieth Century». *Arethusa*, 28, 339-61.
Serianni, L. (2012). «Ettore Romagnoli latinista». Passalacqua, M.; De Nonno, M.; Morelli, A.M. (a cura di), *'Venuste noster'. Scritti offerti a Leopoldo Gamberale*. Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 639-54.
Setaioli, A. (1993). «Gli Epodi politici di Orazio: prospettive e problemi». Uglione, R. (a cura di), *Atti del Convegno nazionale di studi su Orazio* (Torino, 13-14-15 aprile 1992). Torino: Regione Piemonte, Assessorato alla Cultura, 81-91.
Stella Maranca, F. (1936). «Orazio e la legislazione romana». *Conferenze oraziane*, 43-66.
Terzaghi, N. (1935). «Orazio satiro». *Civiltà moderna*, 7, 436-74 (= *Studia Graeca et Latina (1901-1956)*, vol. 2. Torino: Bottega d'Erasmo, 1963, 1023-67).
Thomas, R.F. (ed) (2011). *Horace. "Odes" Book IV and "Carmen Saeculare"*. Cambridge: Cambridge University Press.
Timpanaro, S. (1963). «Uno scritto polemico di Girolamo Vitelli». *Belfagor*, 18, 456-64.
Treves, P. (1939). Recensione di Rostagni [1937] 1988. *NRS*, 23, 149-51.
Treves, P. (1982). «Cocchia, Enrico». *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 26, 483-7.
Treves, P. (1992). «Ettore Romagnoli fra positivismo ed estetismo». *Tradizione classica e rinnovamento della storiografia*. Milano; Napoli: Ricciardi, 277-98.
Vallortigara, L. (2022). *L'epos impossibile. Il mito di Enea nel Novecento*. Macerata: Quodlibet.
Vazzana, S. (2001). «Orazio Satiro?». *RCCM*, 43, 91-102.
Wilamowitz, U. (1913). *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*. Berlin: Weidmann.
Wilamowitz, U. (1930). «Nebengedanken bei dem Jubiläum Vergils». *Süddeutsche Monatshefte*, 28, 43-6 (= Buchwald, W. (Hrsg), *Kleine Schriften*. Bd. 6, *Philologiegeschichte, Pädagogik und Verschiedenes. Nachlese zu den Bänden I und II, Nachtrag zur Bibliographie*. Berlin: Weidmann, 1972, 375-81).

e-ISSN 2724-1564

Recensioni

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Pietro Li Causi *In principio erano i mostri. Storie di entità orrifiche e minacciose nel mito dei Greci e dei Romani*

Roberto Falbo
Università degli Studi dell'Aquila, Italia

Recensione di Li Causi, P. (2022). *In principio erano i mostri. Storie di entità orrifiche e minacciose nel mito dei Greci e dei Romani*. Roma: Inschibboleth Edizioni, 276 pp. La lira di Orfeo 3.

Il volume di Pietro Li Causi offre una ricca ed elaborata presentazione delle principali entità mostruose dell'immaginario greco e latino in una prospettiva critica che contribuisce a rendere questo saggio di particolare interesse non solo per gli specialisti dell'antichistica classica ma anche per un pubblico più ampio. Lo studio ha infatti un tenore prettamente divulgativo, sebbene la presenza di riferimenti bibliografici puntuali, in massima parte di tipo specialistico, e il ricco apparato di note finali offrano spunti notevoli per ulteriori approfondimenti da parte degli studiosi nei riguardi di un tema che, come messo opportunamente in luce dall'autore, permea l'insieme della produzione non solo letteraria ma anche artistica dell'Antichità classica.

Nella breve introduzione (pp. 9-16), dal titolo evocativo di «Di cosa parliamo quando parliamo di 'mostri'?» (che sembra richiamare neanche troppo velatamente il titolo di una celebre raccolta di racconti di Raymond Carver), Li Causi definisce gli assunti critico-metodologici del proprio studio, ponendo in particolare l'accento sulle difficoltà di classificazione della categoria di *monstrum* nel mondo antico e i

Edizioni Ca'Foscari

Peer review
Submitted 2023-03-15
Published 2023-08-04

Open access

Citation Falbo, R. (2023). Review of *In principio erano i mostri. Storie di entità ororifiche e minacciose nel mito dei Greci e dei Romani*, by Li Causi, P. *Lexis*, 41 (n.s.), 1, 249-256.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01/010

limiti di una prospettiva interpretativa interamente improntata a criteri di tipo antropologico quali quelli portati avanti, ad esempio, dal discusso saggio di J.J. Cohen.[1] Per Li Causi risulta di fondamentale importanza cercare di ricondurre, per quanto possibile e in un'ottica di sintesi quale dichiarata apertamente nella medesima introduzione, le varie forme dell'immaginario mostruoso-orrifico degli antichi ai singoli contesti di produzione e rielaborazione, al fine di far emergere «i loro percorsi identitari, le loro dinamiche di rappresentazione, le tessere multiformi e caleidoscopiche che compongono il loro immaginario» (p. 15).

Il primo capitolo (pp. 17-41) è dedicato agli snodi più significativi delle varie fasi della lotta per la regalità cosmica, a partire dal Caos primordiale, presentate nella *Teogonia* esiodea. Sulla base di continui confronti anche con fonti successive, in particolare la *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro, riferimento costante nel corso del volume soprattutto per le varie versioni di un racconto mitico di volta in volta commentate, Li Causi evidenzia lo sviluppo dell'ordine cosmico e la progressiva affermazione della sovranità olimpia di Zeus. In tale scontro per il potere, che, come è noto, attraversa varie fasi, dalla Titanomachia alla Gigantomachia, viene in particolare messo in evidenza lo statuto mostruoso, caotico, anomico e distruttivo dei primi oppositori delle divinità olimpie, oppositori che esercitano «una funzione teogonica» (p. 26) che è ben presente già nella narrazione di Esiodo. Tra le varie entità che minacciano il *kosmos* instaurato da Zeus un ruolo di primo piano è esercitato dall'inquietante Tifeo, oppositore per così dire 'di terza generazione' che rappresenta l'ultimo grande ostacolo alla regalità olimpia e la cui genealogia, come si avrà modo di vedere, avrà a sua volta un'importanza notevole nel contrasto tra forze umane ed entità mostruose nel processo di antropizzazione della terra. In questo processo di definizione dello *status* normativo e gerarchico dell'ordine cosmico, Tifeo – ibrido polimorfo che sembra assommare in sé tutti gli aspetti più terribili e caotici dei primordi – rappresenta «le forze residue – e amplificate – del disordine cosmico: è un concentrato policefalo di forme, persone e specie che sembra negare, con la sua sola esistenza, lo stesso principio di unità e non contraddizione» (p. 34).

Nel secondo capitolo (pp. 43-64), forse il più interessante sotto il profilo degli sviluppi successivi della tradizione mitografica, Li Causi si concentra sulla figura della mostruosa Echidna e offre in modo più esteso una sintesi sulle principali rappresentazioni letterarie e iconografiche delle creature femminili più celebri, sul confine tra ferino e umano, tra mostruoso e 'normale', che l'antichità classica ci abbia consegnato: le Sirene. Per quanto riguarda la figura di Echidna,

1 Cohen 1996.

la cui descrizione e genealogia soprattutto nella *Teogonia* esiodea sono state messe in luce anche in un altro studio recente,[2] lo studioso evidenzia come il ruolo di questa 'madre pre-cosmica' sia principalmente non tanto quello «di tendere direttamente attacchi agli Olimpi, quanto quella di infestare la terra con la sua prole e preparare il terreno per l'azione di eroi (Eracle, Bellerofonte) destinati a farsi carico della progressiva antropizzazione di spazi un tempo selvatici e anomici» (p. 49). Più ricca, seppur sempre in una prospettiva di sintesi, è la riflessione critica condotta sulle Sirene, la cui figura viene analizzata da Li Causi a partire ovviamente dall'imprescindibile episodio del XII libro dell'*Odissea*. Lo studioso traccia poi uno sviluppo diacronico dell'immaginario legato a queste particolari creature fino alle due rielaborazioni più significative in età successiva, quella di Apollonio Rodio nelle *Argonautiche* e nelle *Metamorfosi* di Ovidio, rielaborazioni nell'ottica di una progressiva virginizzazione tendono a mettere in secondo piano l'aspetto ferino e mostruoso delle Sirene. Il capitolo si conclude con alcune interessanti riflessioni, maturate in particolare nel confronto con la produzione artistica di età ellenistica, sul carattere di sessualità scomposta e anomica di queste figure, che rappresentano una minaccia per l'*oikos* in quanto negazione dell'ordine matrimoniale, e sul ruolo delle Sirene in contesti di tipo escatologico, soprattutto di tipo orfico, quale mediatrici tra la vita e la morte e anzi espressione di beatitudine più compiuta nella dimensione ultraterrena.[3]

Anche il terzo capitolo (pp. 65-101) è dedicato all'analisi di alcune tra le figure femminili più rappresentative dell'immaginario mostruoso dell'antichità classica. L'autore si sofferma in primo luogo sulle Arpie, di cui evidenzia l'evoluzione da 'furie del vento'/'demoni dell'aria' nei poemi omerici a 'cagne di Zeus' in Esiodo e nella tradizione successiva. Sono esseri mostruosi il cui corpo appare come «una caricatura grottesca del corpo femminile» (p. 74) e la cui funzione di operatrici di «forme furiose e violente di dislocazione» (p. 68) rappresenta una continua minaccia per l'essere umano. Dopo una forse troppo rapida disamina della figura delle Erinni, delle quali viene giustamente evidenziata, nelle differenze con le Arpie, la maggiore e più puntuale appartenenza alla dimensione infera, Li Causi si concentra in maniera più estesa sulle Gorgoni e in particolare sulla più rilevante tra queste creature, Medusa. Di questa entità mostruosa vengono nello specifico offerte alcune considerazioni sul suo ruolo di essere liminale tra il mondo dei vivi e l'oltretomba. In questa direzione interpreta-

2 Baglioni 2017.

3 Su questi aspetti si possono vedere, di recente, le interessanti considerazioni, in relazione anche all'escatologia proposta da Platone nel mito della *Repubblica*, di Pelosi 2020.

e-ISSN 2724-1564

tiva, meritevoli di attenzione si rivelano già, peraltro, alcuni dei versi conclusivi della *Nekyia*, al termine della quale Odisseo è costretto ad allontanarsi dalle porte dell'Ade per timore che Persefone gli tiri dietro la testa mostruosa della Gorgone (*Od.* 11.635 ss.). Il passo, che ha dato adito a varie interpretazioni, anche di carattere narratologico, che tuttavia Li Causi pare non aver tenuto, almeno sul piano bibliografico, in conto,[4] è il primo esempio di quella significativa contiguità di Medusa con la dimensione dell'oltretomba testimoniata anche da gran parte della tradizione successiva, con esiti e rielaborazioni più o meno marcate. Nel prosieguo del capitolo (pp. 90-101) vengono attenzionate altre figure femminili dell'immaginario mostruoso degli antichi che pertengono piuttosto a una dimensione di tipo folklorico e domestico. Si tratta di un insieme di spauracchi dalle caratteristiche non sempre ben definite e spesso sovrapponibili, come Lamia, Empusa, Mormò e, in ambito latino, le *Striges*, che popolano quel variegato universo di mostri domestici in buona parte collegato alla sfera dei timori infantili, dello sviluppo sessuale minacciato da capricciose entità sovrumane e dell'oltretomba spaventoso con i suoi dèmoni e i suoi spettri sempre in agguato.

Nel quarto capitolo (pp. 103-48), anch'esso molto ricco di dettagli e spunti di approfondimento, Li Causi si concentra su una serie di 'marginali asociali', mostri maschili e femminili che in ragione della loro immaginaria collocazione agli estremi dell'ecumene rappresentano di per sé una minaccia e un ostacolo all'ordine cosmico. Più nello specifico, con queste entità di 'seconda', 'terza', 'quarta' ecc. generazione, si assiste alla sfida e al contrasto ben definito al processo di antropizzazione e di progressiva conquista di spazi di civiltà sulla terra. Si tratta di figure che, come ben sottolinea Li Causi, sono collegate anche sul piano genealogico al fiume primordiale Oceano, esseri che «vengono alla luce per lo più quando ancora non si è affermato del tutto l'ordine celeste di Zeus, e riflettono, nelle loro nature paradossali, l'instabilità stessa dell'elemento acquatico o infero da cui la loro stirpe ha origine» (p. 104). Tra queste entità mostruose collegate alla dimensione ctonia o acquatico-oceanica – già di per sé appartenenti alla dimensione del 'marginale cosmico' e dunque, in buona parte, del mostruoso – figurano Scilla e Cariddi, i 'mostri dello Stretto'. Di queste terrificanti creature degli abissi marini l'autore traccia un breve *excursus* delineando alcune varianti mitologiche sulla loro origine, sulle loro caratteristiche e sui variegati destini a cui naviganti di primo piano, come Odisseo e Enea, vanno incontro quando si imbattono in questi mostri. Non meno interessanti si rivelano le considerazioni sulla figura di Gerione, il celebre mostro tricorpore affrontato da Eracle nella sua decima fatica. Di questo episodio mitico

4 Segnalo in particolare Cerri 2006 e Karanika 2011.

e-ISSN 2724-1564

e delle sue varianti Li Causi dimostra di possedere, oltre a una salda conoscenza delle fonti antiche e della bibliografia specialistica,[5] una consapevolezza degli elementi costitutivi dell'avventura di Eracle anche sul piano geografico-spaziale. In questa direzione, e nella prospettiva interpretativa che vede nella storia di Gerione alcuni dei tratti riconducibili a una catabasi,[6] risultano significative le riflessioni sulla presenza dell'elemento acquatico-fluviale nell'avventura di Eracle, dal momento che essa può essere interpretata come «una marca liminale interessante, proprio perché [...] i fiumi segnano spesso il confine tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti» (p. 118). Lo studioso si concentra poi su altre figure 'liminali' rispetto all'ordine cosmico e all'orizzonte civico-antropico peculiari tanto della tradizione greca, come la Sfinge e il Minotauro, quanto di quella latina, come Caco, Silvano e Fauno. Di alcune di queste entità Li Causi sottolinea a più riprese la loro collocazione marginale in spazi come foreste, pascoli o grotte, nella definizione di uno *status* prossimo al ferino e al mostruoso che assume tratti più o meno elaborati e marcati a seconda dell'autore o del contesto di riferimento.

Alle bestie iper-ferine, ai mostri iperbolici e agli uomini-bestia – come le temibili entità con cui deve confrontarsi Eracle nelle sue imprese, i Centauri, il misantropo Polifemo o il custode Argo – Li Causi dedica il quinto capitolo del suo saggio (pp. 149-85). Ad emergere, in queste pagine, sono ancora una volta alcune delle costanti sull'analisi del *monstrum* nell'antichità classica messe in luce nel corso del volume: la marginalità di queste figure sul piano geografico-spaziale; il carattere paradossale, ipertrofico e disordinato del loro aspetto o della loro genealogia; la possibilità, spesso non troppo remota, di uno 'spazio altro' per il bene, l'ordine, l'azione collaborativa, come nel caso del centauro Chirone; la progressiva umanizzazione, o per meglio dire 'de-bestializzazione', di alcuni tratti della loro vicenda mitica.

Nel capitolo finale, il sesto (pp. 187-208), l'autore affronta più da vicino alcuni mostri infernali, figure liminali di chiara ambientazione oltremondana che per molti versi si configurano come una sintesi del variegato campionario di ruoli, caratteristiche fisiche e comportamentali e disordine genealogico delineato nella monografia. Oggetto di riflessione è in primo luogo ovviamente Cerbero, il cane all'ingresso dell'Ade che tanta fortuna ha avuto nell'intera tradizione letteraria occidentale. Riprendendo alcuni spunti offerti a proposito della figura di Gerione, ma anche di quella di Tifone ed Echidna, Li Causi mette opportunamente in luce il rapporto tra Cerbero e Orto, il cane-pastore di Gerione. Sottolinea Li Causi che questi due

5 A cui si sarebbe forse potuto aggiungere, nelle considerazioni sulla parziale umanizzazione del mostro nella *Gerioneide* di Stesicoro, almeno il lavoro di De Sanctis 2011.

6 Su questo cf., in particolare, Davies 1988.

cani mostruosi, fratelli in quanto figli di Echidna e Tifone, «svolgono funzioni che si spiegano all'interno di un mondo pastorale; un mondo che, cioè, nella mappa antropologica dei Greci è sempre carico di tratti ctonii e pre-culturali (quando non del tutto anti-culturali)» (p. 191). Caratteri ipertrofici e minacciosità multiforme sono caratteristiche che giustamente lo studioso rintraccia anche nelle figure mostruose del più celebre 'affresco oltremondano' della letteratura latina, la catabasi di Enea nel VI libro dell'*Eneide*. Alla serie di entità mostruose già canonizzate dalla precedente tradizione sull'aldilà, come appunto Cerbero, l'Ade virgiliano aggiunge tutta una serie di creature, come l'Idra di Lerna o la Chimera, la cui collocazione oltremondana si configura come una vera e propria rielaborazione poetica nel confronto con i modelli precedenti. Accanto a queste, altre entità minacciose e di tipo allegorico, come Morbi, Vecchiaia e Morte, arricchiscono il 'bestiario dell'Ade' con cui, in una significativa *variatio* mitica, Virgilio offre una potente sistematizzazione dell'oltretomba della tradizione. Bisogna infatti notare, come giustamente fa Li Causi, che la folla che occupa l'aldilà del VI dell'*Eneide* è sì raccapricciante, ma anche omogenea e uniforme, in una comunanza di aspetti che mette al centro l'elemento mostruoso e minaccioso.

Per quanto riguarda infine la bibliografia, a parte le poche integrazioni che è possibile suggerire e di cui si è dato conto in nota, si può senz'altro affermare che essa offre una panoramica critica esaustiva o quantomeno del tutto adatta alla mole e agli scopi del volume, la quale come si è detto propone una disamina delle principali entità mostruose della tradizione classica che intende porsi *ex professo* come sintetica. Lungi dall'offrire una letteratura secondaria di base, come è d'uso in molte pubblicazioni anche di tipo divulgativo, la bibliografia finale e il ricco apparato di note alla fine del volume (pp. 209-67) presentano un quadro di studi e di lavori molto ricco e aggiornato che riflette senza dubbio un interesse per questo tema di ricerca maturato dall'autore nel corso del tempo. Utile, inoltre, in una prospettiva di consultazione anche per soggetto o interesse specifici, l'indice dei nomi dei personaggi mitici citati (pp. 269-76).

Tra le sviste più rilevanti si segnala quella di p. 189: qui, a proposito dell'incontro tra Odisseo e l'anima di Eracle nell'Ade e dello scontro tra il figlio di Zeus e Cerbero, l'autore fa riferimento all'VIII libro dell'*Odissea* invece che all'XI. La svista è con ogni probabilità da ricondurre alla menzione, nella pagina precedente (p. 188), della rievocazione del medesimo episodio mitico da parte di Atena nell'VIII libro dell'*Iliade*.

Il volume di Pietro Li Causi si rivela, in definitiva, una piacevole lettura adatta a specialisti e non, tanto sul variegato campionario di mostri, entità orrifiche, creature ipertrofiche, guardiani liminali e megere infernali nell'antichità classica, quanto, più in generale, sulla dimensione 'esotica' e 'marginale' di tanta parte del mondo antico:

set adatto per partenogenesi di mostri, streghe aviformi di aspetto raccapricciante e mandriani da cui è bene tenersi alla larga.

Bibliografia

Baglioni, I. (2017). *Echidna e i suoi discendenti. Studio sulle entità mostruose della “Teogonia” esiodea*. Roma: Quasar.

Cerri, G. (2006). «Il posto della Gorgone: dove è finita la testa di Medusa?». Vetta, M.; Catenacci, C. (a cura di), *I luoghi e la poesia nella Grecia antica = Atti del Convegno Università ‘G. d’Annunzio’* (Chieti-Pescara, 20-22 aprile 2004). Alessandria: Edizioni dell’Orso, 23-51.

Cohen, J.J. (1996). «Monster Culture (Seven Theses)». *Monster Theory. Reading Culture*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 3-25. https://doi.org/10.5749/j.ctttsq4d.4.

Davies, M. (1988). «Stesichorus’ *Geryoneis* and Its Folk-tale Origins». *CQ*, 38, 277-90. https://doi.org/10.1017/S0009838800036946.

De Sanctis, D. (2011). «‘Quando Eracle giunse ad Erythia…’. Gerione in Esiodo, Stesicoro ed Ecateo». *SCO*, 57, 57-72.

Karanika, A. (2011). «The End of the Nekyia: Odysseus, Heracles, and the Gorgon in the Underworld». *Arethusa*, 44, 1-27. http://doi.org/10.1353/are.2011.a413523.

Pelosi, F. (2020). «Musica dell’aldilà tra cielo e mare: l’armonia cosmica nel mito escatologico della *Repubblica* di Platone». Meriani, A.; Zuchtriegel, G. (a cura di), *La Tomba del Tuffatore. Rito, arte e poesia a Paestum e nel Mediterraneo d’epoca tardo-arcaica = Atti del Convegno Internazionale* (Paestum, 4-6 ottobre 2018). Pisa: ETS, 461-77.

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Montserrat Jufresa, Francesca Mestre (eds) ΑΠΟΙΝΑ / *àpoina. Estudis de literatura grega dedicats a Carles Miralles*

Maria Cannatà Fera
Università degli Studi di Messina, Italia

Recensione di Jufresa, M.; Mestre, F. (eds) (2021). ΑΠΟΙΝΑ */ àpoina. Estudis de literatura grega dedicats a Carles Miralles*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 772 pp. Societat Catalana d'Estudis Clàssics.

Carles Miralles è stato un classicista non comune, ben noto per il suo impegno di poeta e di intellettuale. E fuori dal comune è certamente questo volume, che raccoglie i contributi presentati alle *Jornades Internacionals sobre Literatura grega* in sua memoria celebrate nel terzo anniversario della morte, presso l'Institut d'Estudis Catalans di Barcelona, il 18 e 19 gennaio del 2018. Solo pochi anni prima gli erano stati dedicati due volumi di omaggio (Vintró et al. 2014), e ancora uno dopo la morte (Argenter et al. 2017). Anzitutto il titolo. Come le due curatrici ricordano nella presentazione, il termine ἄποινα è utilizzato nell'opera teognidea a indicare che nessun «riscatto» è possibile per sfuggire alla morte (727.1187, cf. Solone, fr. 18.9 G.-P. = 24.9 W.); tuttavia, quelli che erano legati da affetto e da amicizia verso Carles trovano nel libro un mezzo per riscattarne la memoria. E ἄποινα vale anche «ricompensa»: in questo senso Pindaro riferiva il termine al canto del poeta, come «solo specchio per belle gesta» (*Nem*. 7.14-16; cf. *Ol*. 7.16, *Isthm*. 3.7, 8.4), «compenso per il valore» (*Pyth*. 2.14).

Peer review
Submitted 2023-05-09
Published 2023-08-04

Open access

Citation Cannatà Fera, M. (2023). Review of ΑΠΟΙΝΑ / *àpoina. Estudis de literatura grega dedicats a Carles Miralles*, by Jufresa, M.; Mestre, F. (eds). *Lexis*, 41 (n.s.), 1, 257-264.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01/011

Il volume si apre con i ricordi di due amici italiani (agli ambienti italiani di cultura classica, come a quelli francesi, Miralles era molto vicino: lo sottolineano le curatrici, alle pp. 12-13). Quello di Vittorio Citti («Il nostro Eschilo») è nel nome del poeta tragico: insieme avevano dato il via, nel 2007, all'impresa dell'edizione critica tradotta e commentata delle *Supplici* per i Lincei, interrottasi per Carles con la morte. Egli lasciava, oltre il commento ai vv. 1-347, l'introduzione generale alla tragedia, quella alla parodo e ai vv. 176-233 (proprio queste pagine, 153-4 nel volume linceo, Citti ripropone nel ricordo, evidenziando la forza descrittiva del critico nel presentare gli spazi entro cui coro e attori si muovono, e nel preparare i lettori all'azione che stava per svolgersi). L'impresa sarebbe stata presto portata a compimento da Vittorio insieme con Liana Lomiento nel 2019 (per rendere onore a chi non c'era più si è rinunciato all'ordine alfabetico: Edizione critica, traduzione e commento a cura di †Carles Miralles, Vittorio Citti e Liana Lomiento). Il discorso è inalterato rispetto a quello pronunciato nel 2018, per cui il lavoro si presenta concluso, ma non ancora approdato alla stampa. Vittorio rievoca con tocchi felici alcuni momenti del dialogo con Carles su Eschilo, dagli incontri catalani alle discussioni telefoniche: un dialogo che si perpetua vivo nella memoria.

Nel secondo ricordo («'Un cumulo d'immagini infrante'. Carles Miralles e la difficile identità dell'intellettuale») Diego Lanza, scomparso due mesi dopo il convegno commemorativo del 2018, riprende un saggio fondamentale di Miralles (1996, 849-50) il quale, nel verso di Eliot «Un cumulo d'immagini infrante» vedeva una «rappresentazione del disfarsi di una società e di un mondo», di cui conseguentemente l'intellettuale non poteva intendere l'unità, delineare una fisionomia coerente. A conclusione di queste pagine, che si soffermano soprattutto sul primo paragrafo di quel saggio, dedicato alla problematica dell'intellettuale nel ventesimo secolo (a partire dall'affaire Dreyfus, in Sartre, Gramsci, ecc.), Lanza riporta una poesia giovanile di Carles, un «Recordo» dei tempi duri seguiti alla guerra civile, quando il poeta non era ancora nato (finisce con «Recordo. I jo no hi era. Recordo»).

Dopo la bibliografia di Miralles («selecta», occupa venti pagine), la prima sezione è dedicata all'epica greca (per una omissione tipografica manca la pagina che avrebbe dovuto introdurla, analogamente alle altre sezioni). Essa si apre con il contributo di Pierre Judet de la Combe, «L'*Iliade*, poème ou poésie?» (il fatto che la struttura del poema riveli la coerenza con cui la storia è ritagliata all'interno del ciclo epico, e sia possibile identificare, nella narrazione, un *pattern* circolare intorno ai giorni di battaglia, non contrasta con la tradizione orale del testo), e si conclude con il saggio di Paola Volpe Cacciatore su Benedetto Croce e Miralles interpreti della poesia omerica. Jaume Pòrtulas studia la comparazione iliadica di Ettore in 13.754-5,

«come una montagna in movimento»; affrontando la diversa valutazione della similitudine da parte di critici antichi e moderni, e anche i riflessi intertestuali su poeti come Virgilio, Tasso, Milton, lo studioso perviene a interessanti considerazioni sulla «corretta valutazione e interpretazione delle similitudini omeriche» in generale. All'*Iliade* volge la propria attenzione anche Riccardo Di Donato («Un peplo ad Atena. Aspetti della iterazione epica»), riprendendo un problema del quale si era occupato nel volume offerto allo stesso Miralles (Di Donato 2014). Egli mette qui in luce come il fenomeno della iterazione epica, lungi dal dover essere valutata in termini negativi, giochi un ruolo decisivo nella costruzione di sequenze narrative. Il discorso è esemplificato con l'analisi del sesto canto, all'interno del quale a essere iterata è una azione sacra, l'offerta rituale di un peplo ad Atena.

Oggetto del contributo di Ana Iriarte, esperta di *gender studies*, è Esiodo, altro poeta caro a Miralles, in particolare il mito di Pandora («L'encant indiscutible de la dona. De certezas hesiódicas en nuestros trabajos y días»), su cui il dedicatario pure si era soffermato (Miralles 1987). Da un altro studio esiodeo di Miralles, quello sul mito delle età (Miralles 1975), prendono il via Jesús Carruesco e Montserrat Reig, in «Representacions del passat en els poemes homèrics i relats externs a la trama», per caratterizzare digressioni narrative dei poemi omerici nel senso di continuità tra il passato eroico e il presente degli ascoltatori.

Gli ampi interessi del dedicatario si riflettono anche nel saggio di Natalia Palomar, «'Arboles hombres' desde Homero: sobre su voz y su silencio». La studiosa, che riprende 'Árboles hombres' da un titolo di Juan Ramón Jiménez, per la somiglianza alberi-uomini fa riferimento a similitudini omeriche; ancora in Omero la studiosa trova il motivo dell'albero parlante (la quercia oracolare di Dodona), per il quale rintraccia altre attestazioni, come quella di Filostrato nella *Vita di Apollonio* 6.10 (in essa, mi sembra interessante il fatto che la voce dell'olmo sia ἔναρθρός τε καὶ θῆλυς: nel senso di «articolata e femminile», il genere può essere spiegato banalmente con il femminile di πτελέα, ma potrebbe riflettere quella credenza diffusa in Grecia sulla simbiosi degli alberi con ninfe, driadi e amadriadi: già Pind. fr. 165 Maehler, ecc.). Il discorso si allarga poi suggestivamente all'*Astianatte* di Seferis, da Μυθιστόρημα 17.15-16, nella traduzione di Miralles: «que veié la llum | sota les fulles d'aquell plàtan» (cf. 2 «que veié la llum sota aquell plàtan»). Aggiungo che, nella stessa raccolta, il motivo ricorre anche all'inizio di un'altra ode (15, introdotta da «Quid πλατανὼν opacissimus?»):[1] «Il sonno ti ravvolse, come pianta, di foglie | verdi, alitavi come pianta al calmo lume».[2] Non

1 L'epigrafe è una ripresa di Plin. *epist.* 1.3.1.

2 Cito la traduzione di Pontani 2010, 587.

e-ISSN 2724-1564

manca un cenno all'*Inferno* dantesco (146 nota 11): per esso dobbiamo ricordare che il personaggio della *Comedia* trasformato in albero, Pier della Vigna, il quale si lamenta quando un suo ramo è strappato (13.31-45), riprende l'episodio di Polidoro in Virgilio (*Aen*. 3.22-46: ed è interessante che a v. 34 Enea preghi le Ninfe dei boschi).[3]

Due sono i contributi nella sezione «Lirica grega», intesa nel senso ampio che comprende elegia e giambo (sono questi i generi lirici coltivati più intensamente da Miralles).[4] Xavier Riu analizza la dibattuta scena iliadica su Tersite,[5] individuandovi il riconoscimento della (o almeno di una) funzione sociale della poesia d'invettiva come un passo necessario dal caos all'ordine; efficacemente egli accosta il personaggio alla funzione che Archiloco, poeta a lungo considerato emblema di ψόγος, riveste nell'opera di Pindaro. Alle elegie archilochee è dedicato il bel saggio di Emilio Suárez de la Torre, con particolare attenzione al contesto performativo del simposio e alla tecnica poetica di una oralità che tiene presente lo stile epico non senza differenziarsene. Nuove sono la proposta di considerare questi testi oggetto di re-performance (fenomeno molto studiato in relazione a Pindaro), e l'idea che potessero suscitare la partecipazione attiva dei presenti (come avveniva per Teognide e per gli scoli attici).

Comprensibilmente molto ricca è la sezione dedicata alla tragedia, aperta da Angela Maria Andrisano, che affronta il problema della presenza di Bromio ai vv. 24-6 delle *Eumenidi*. Dopo aver discusso la posizione di Dawe, che a differenza di Miralles ritiene i versi estranei al testo, l'autrice conclude che «La controversia Miralles-Dawe non si può dire con sicurezza risolta».[6] Alla parte finale dello stesso dramma, ai vv. 778-1020, è volta l'analisi di Liana Lomiento, che individua le ragioni di questi amebei lirico-epirrematici privi di un vero e proprio dialogo nel desiderio del poeta di esprimere «gli aspetti incerti di una conciliazione difficile, che solo l'esercizio del reciproco rispetto nell'interesse della città avrebbe, forse, potuto realizzare». Di un problema tecnico si occupa Angelo Casanova il quale, diversa-

3 La nota di Filomena Giannotti al verso (in Fo 2012) spiega la preghiera di Enea come dovuta al timore di aver offeso una delle Ninfe «nascosta in quel mirto».

4 I saggi da lui pubblicati tra il 1969 e il 1996 sono stati raccolti nel volume Miralles 2004, a cura di S. Novelli e V. Citti (quest'ultimo è indicato da Miralles, alle pp. X-XI, come «responsible for the publication»).

5 Alla ricca bibliografia in proposito si aggiunge ora Lovato 2022.

6 La studiosa, che nell'*abstract* sintetizza con «it doesn't seem unavoidable to consider these verses interpolated», in un articolo più o meno contemporaneo (Andrisano 2018, 82) dichiara di essersi mossa nel contributo catalano sulla linea di Miralles, «non senza escludere, tuttavia, che questi versi dedicati a Bromio possano essere una precoce interpolazione d'attore. In effetti, a ben guardare, la parte enunciativa di questo prologo, può destare qualche sospetto» (cf. qui 209 nota 8:«se davvero si dovesse trattare di interpolazione, questa sarebbe molto antica: l'interpolazione di un attore consumato quale doveva essere l'interprete della Pizia»).

mente da altri studiosi, ci convince che nell'*Orestea* Eschilo utilizzava l'*ekkyklema*. Oggetto del contributo di Juan Luis López Cruces è l'agone dell'*Antiope* euripidea tra Zeto e Anfione (un testo che aveva sollecitato l'interesse di Miralles),[7] messo a confronto con il *Certamen Homeri et Hesiodi* e con la gara poetica delle *Rane*. Alle «Relaciones de complicidad entre personajes» nella parte iniziale dell'*Ifigenia fra i Tauri* (vv. 1-341) è dedicato il saggio di Andrea Navarro Noguera e Rubén José García Muriel. Sulla funzione di espressioni proverbiali nella tragedia si sofferma Renzo Tosi. Un testo molto discusso (*TrGF* adesp. 649 K.-Sn.), il cosiddetto 'frammento di Cassandra', è oggetto del contributo di Enrico Medda, che ne evidenzia la natura di opera destinata alla scena tragica. Alcuni saggi consistono in ricerche lessicali: gli aggettivi ἀνόσιος e δυσσεβής riferiti nell'*Eracle* euripideo al tiranno Lico (Esteban Calderón Dorda), εὔφημος dell'*Ippolito* (Montserrat Camps-Gaset). Infine, lo studio di Maria Cecilia Angioni sull'*Orestiade* di Pasolini: la sintesi politica tra un mondo arcaico e un nuovo ordine civico è accostata, sul piano psicanalitico, all'evoluzione personale di Oreste.

Necessariamente più composita la sezione dedicata a «Literatura hel·lenística, d'època romana, bizantina i neogrega». Di due epigrammi funerari macedoni si occupa Jaume Almirall; di «Viticultura i enologia» nelle *Dionisiache* di Nonno discute Antoni González Senmartí. Numerosi sono i saggi dedicati a novelle e romanzi[8] (Carlos García Gual, «Novela larga y novela breve. Algunos contrastes»; Josep A. Clúa Serena, «Adnotationes ad Xenophontem Ephesium»; María Paz López Martínez, «Aportaciones al argumento de la novela *Sesoncosis*»; Giulia Sissa, «Rustic Skepticism and Slow Sensuality. Ovid's *Ars amatoria* and Longus' *Daphnis and Chloe*»; Consuelo Ruiz-Montero, «El proemio de los *Relatos pastoriles* de Longo y sus modelos épicos»). Con accostamento a un'opera di Luciano, Sergi Grau e Roser Homar, «La llengua dels falsos intel·lectuals: Aquil·les Taci VIII 9 i el *Pseudologista* 25-6 de Llucià de Samòsata»; e Luciano è oggetto del saggio di Pilar Gómez, «Teixint històries d'amistat: relat oral, ficció i construcció narrativa en el *Tòxaris* de Llucià».

Con «Escultura i paraula: les estàtues descrites per Cal·lístrat», Francesca Mestre e Eulàlia Vintró si rifanno ancora una volta all'opera del Maestro: nel 1996, Miralles aveva introdotto il volume della Biblioteca Clásica Gredos con i testi di Filostrato e Callistrato (il saggio è intitolato «Palabras de piedra y bronce»). Le due autrici delineano l'*ekphrasis* di Callistrato ponendola a confronto (e in contrasto) con quella meglio nota di Filostrato Maior. E proprio le *Imagines* filostratee sono da ricordare quando l'autore attribuisce alle statue suono,

7 Miralles 1996, 875-6.

8 Per questi ambiti, Miralles 1967; 1968.

e-ISSN 2724-1564

voce, canto (se ne parla, a p. 565, come del punto «àlgid», di massima intensità cioè, «de la representació»).[9]

Anche altri contributi riprendono qui temi affrontati dal dedicatario. Così Jorge Binaghi, con due poesie di Seferis, una delle quali nella traduzione di Miralles. Così Carles Garriga, su Scipione che, a Cartagine, «plorava per Roma». Tra le reazioni molto diverse suscitate da quel pianto, netta era quella di Miralles: il condottiero «se serví de la poesia, de l'universal i genèric, per no deixar veure l'evident, per negar l'horror del present i concret, el sentit històric de la destrucció acarnissada que ell havia dirigit».[10] Anche per Garriga, l'episodio non è una lezione di *humanitas*, ma nasconde la vera motivazione psicologica del personaggio, quella «melancolia» che spinge Scipione, nella sua posizione vittoriosa, a piangere per una perdita non ancora avvenuta. In «"En mala hora vaig aprendre de lletra!". Un poema peticionari de Teodor Ptocopròdrom a l'emperador Manuel Comnè», Àngel Martín, dopo una messa a punto del problema sulla possibile identificazione di questo autore di quattro poemi in decapentasillabi con Teodoro Prodromo, traduce il quarto, una *Betteldichtung* nella quale l'autore lamenta le ristrettezze in cui versa per colpa delle lettere, sperando di ottenere qualcosa dall'imperatore. A testi cristiani dedicano la loro attenzione M. Teresa Fau («"I es posà a parlar amb ells en grec": l'opció per la llengua en les Actes dels Màrtirs») e Jesús Peláez («La lexicografía neotestamentaria. Pasado, presente... y futuro»).

La sezione «Pensament grec i tradició clàssica» accoglie un saggio sul difficile rapporto di Platone con i poeti (Francesc Casadesús Bordoy, «Plató i els poetes: les raons d'una tensió irresolta»), uno di Eloi Creus su «El Sòcrates de Llorenç Villalonga: *La Xantipa*». Pau Gilabert Barberà parla di «Walter Pater's Corrupt Heraclitus», Ernest Marcos Hierro di «Una presència borbònica a Espriu i a Perucho» (sul poeta catalano Salvador Espriu il dedicatario era ritornato più volte, sino al volume del 2013).

Nella sezione «Literatura llatina», due contributi sono dedicati a Apuleio (Marc Mayer i Olivé, «L'ase en la ficció romana. Notes de lectura»; Mariàngela Vilallonga, «La novel·la d'Apuleu: 'el meravellós *Ase d'or*'»); Maria Silvana Celentano si occupa della ricezione dell'Ifigenia del pittore Timante nei testi retorici e nell'iconografia.

Il volume si conclude con la sezione «Arqueologia i epigrafia», che presenta «Novetats epigràfiques de *Barcino*» di Alessandro Ravotto e Isabel Rodà, e una iscrizione votiva di Longroiva a opera di Jaime Siles.

Fuori posto sembra collocato tra gli studi di «Literatura llatina», invece che nella prima sezione epica, o in «Literatura hel·lenística,

9 Sul fenomeno, Cannatà Fera c.d.s.

10 Miralles 2008, 54.

d'època romana, bizantina i neogrega», il saggio di José Luis Vidal, «Rapsòdia i centó. O de com Carles Miralles em va advertir, benèvol, que Eustaci de Tessalònica no era pas Milman Parry». Il titolo fa riferimento all'episodio da cui prende le mosse l'autore, la discussione della sua tesi dottorale davanti a una commissione di cui faceva parte Miralles. La reazione del giovane professore davanti al candidato (che vedeva in Eustazio, nell'accostamento operato dal bizantino tra poesia rapsodica e tecnica centonaria, una anticipazione di quella *oral composition* o dizione formulare che avrebbe dominato la discussione sul problema omerico nel ventesimo secolo), mostra come Carles, per quanto benevolo, non rinunciasse a esercitare il suo spirito ironico (736: «Em penso que li aniria millor de no confondre Eustaci de Tessalònica amb Milman Parry»).

Questo volume monumentale (sono quasi ottocento pagine), oltre a fornirci tante novità, tante acquisizioni scientifiche e affreschi letterari che prendono quasi sempre le mosse dallo sterminato campo di interessi di Miralles, ci restituisce anche vivaci tessere grazie alle quali si ricompone l'immagine straordinaria di uno studioso, di un poeta, di un uomo che ha lasciato μέγιστον πόθον a chi l'ha frequentato, ma anche infinita materia di conoscenza, di riflessione, di diletto a chi ancora in futuro si accosterà alle sue opere.

Lexis
41 (n.s.), 2023, 1, 257-264
e-ISSN 2724-1564

Bibliografia

Andrisano, A.M. (2018). «Le *performances* della Pizia (Aesch. *Eum*. 29-33)». Bigliazzi, S.; Lupi, F.; Ugolini, G. (a cura di), Συναγωνίζεσθαι. *Studies in Honour of Guido Avezzù* (num. monogr.), *Skenè Studies* 1(1), 81-9.

Argenter, J.A. et al. (eds) (2017). *Carles Miralles i Solà. Sessió en memòria (Sala Prat de la Riba, 28 de gener de 2016)*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans. Semblances biogràfiques LXVII.

Cannatà Fera, M. (in corso di stampa). «*Pictura canens* nelle *Imagines* di Filostrato Maior». Aricò, N. et al. (a cura di), *Estetiche e poetiche tra antico e moderno. Scritti in onore di Giovanni Lombardo*. Moden: Mucchi, 121-42.

Di Donato, R. (2014). «Immagini del primo sacrificio a Pilo. Una lettura di Odissea III, 1-66». Vintró, E. et al. (eds) (2014), 31-45.

Fo, A. (ed.) (2018). *Gaio Valerio Catullo. Le poesie*. Torino: Einaudi.

Lovato, V.F. (2022). «From Contentious Hero to Bone of Contention: The Reception of Thersites by John Tzetzes and Eustathios of Thessaloniki», in Prodi, E.E. (a cura di), «Τζετζικαὶ ἔρευναι». Num. monogr., *Eikasmos Online*, 4, 185-210.

Miralles, C. (ed.) (1967). X*enofont d'Efes, Efesiaques*. Barcelona: Fundació Bernat Metge.

Miralles, C. (1968). La novela en la antigüedad clásica. Barcelona: Labor.

Miralles, C. (1975). «Hesiodo sobre los orígenes del hombre y el sentido de *Trabajos y días*». *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 9, 3-36.

Miralles, C. (1987). «La invenció de la dona». del Olmo Lete, G. et al., *La dona en l'antiguitat*. Sabadell: Editorial AUSA, 61-83.

Miralles, C. (1996). «Poeta, saggio, sofista, filosofo: l'intellettuale nella Grecia antica». Settis, S. (a cura di), *I Greci. Storia, Cultura Arte Società*. Vol. 1, *Noi e i Greci*. Torino: Einaudi, 849-82.

Miralles, C. (2004). *Studies on Elegy and Iambus*. Amsterdam: Hakkert.

Miralles, C. (2008). *Sota el signe del fènix. Durar i pel foc sempre renéixer*. Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner.

Miralles, C. (2013). *Sobre Espriu*. Barcelona: UBe.

Pontani, F.; Crocetti, N. (a cura di) (2010). *Poeti greci del Novecento*. Milano: Mondadori.

Vintró, E. et al. (eds) (2014). *Som per mirar. Estudis de filologia grega oferts a Carles Miralles*, vols. 1-2. Barcelona: UBe.

e-ISSN 2724-1564

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Giampaolo Galvani
Agamennone. I canti. Eschilo

Enrico Medda
Università di Pisa, Italia

Recensione di Galvani, G. (2021). *Agamennone. I canti. Eschilo*. Pisa: Fabrizio Serra, 280 pp. I canti del teatro greco 9.

Sei anni dopo le *Coefore*, Giampaolo Galvani presenta ai lettori il risultato dei suoi studi sulle parti liriche dell'*Agamennone* di Eschilo. Il volume, che rielabora una tesi dottorale discussa nell'a.a. 2007-2008 presso l'Università di Trento e la EHESS di Parigi, va ad arricchire la serie *I canti del teatro greco*, che si pone l'obiettivo di una revisione generale delle parti liriche dei drammi attici a partire dallo studio della colometria presente dei manoscritti.[1]

Il libro è chiaramente organizzato: l'introduzione (pp. 1-29) è seguita da una sinossi della struttura metrica dell'*Agamennone* (pp. 31-3) e da sei capitoli dedicati a ciascuna delle sezioni liriche del dramma (pp. 35-248). Ogni capitolo è articolato in tre sezioni: nella prima si descrivono l'articolazione poematica del canto e la sua tessitura metrico-ritmica; nella seconda vengono analizzate le varianti testuali e le congetture che hanno una ricaduta sull'analisi metrica; nella terza sono prese in esame le varianti colometriche presenti nei manoscritti e si istituisce un confronto con le scelte degli editori moderni. Chiudono il volume un sintetico Indice prosodico e metrico (pp. 249-50) e un'ampia bibliografia (pp. 251-71).

1 Alle osservazioni contenute nel volume si aggiunge adesso anche la ricca discussione del dialogo lirico tra Clitemestra e il Coro presentata in Lomiento, Galvani 2022.

Peer review
Submitted 2023-05-09
Published 2023-08-04

Open access

Citation Medda, E. (2023). Review of *Agamennone. I canti. Eschilo*, by Galvani, G. *Lexis*, 41 (n.s.), 1, 265-270.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01/012

L'introduzione esplicita la posizione teorica dell'autore, già esposta nel volume dedicato alle *Coefore*. L'idea di base è che l'assetto colometrico delle masse liriche offerto dai manoscritti sia un dato da studiare attentamente, applicando ad esso lo stesso metodo che i filologi riservano al testo, in quanto per questa via si può risalire alla sistemazione operata dagli studiosi attivi in Alessandria d'Egitto fra il III e il II secolo a.C. Galvani, recependo la linea di pensiero di Fleming, Kopff e Gentili,[2] ritiene probabile che quella sistemazione «mirasse a riprodurre il fraseggio metrico musicale dei componimenti poetici, in un'epoca in cui questo rischiava di andare definitivamente perduto a causa del passaggio da una fruizione prevalentemente orale a una prevalentemente scritta» (p. 12). La colometria così ricostruita deve essere valutata applicando le nozioni metriche che ci derivano dalle fonti antiche, come gli scolî metrici a Pindaro e Aristofane, il manuale di Efestione e i metricisti latini. In particolare, a p. 13 Galvani si sofferma sull'importanza del procedimento detto ἐπιπλοκή, tramite il quale, mediante operazioni di aggiunta, sottrazione e scambio di sillabe, si possono comprendere le sequenze tramandate a partire da variazioni dei *metra prototypa* (giambo, trocheo, dattilo, anapesto, coriambo, antispasto, ionico *a maiore*, ionico *a minore*, peone-cretico), giungendo così a riconoscere che la varietà ritmica costituiva il criterio estetico più importante della poesia antica. Infine, Galvani rivendica la necessità di assumere un atteggiamento aperto nei confronti delle responsioni anomale, troppo spesso cancellate dagli editori moderni in nome di un astratto principio di responsione perfetta. L'ultima parte dell'introduzione è dedicata a una sintetica e ben informata esposizione della tradizione manoscritta dell'*Agamennone*.

Di tale impianto teorico alcuni aspetti appaiono condivisibili, mentre su altri, oggetto di vivace dibattito critico, è più difficile convenire (come ho avuto occasione di esplicitare in altra sede).[3] L'aspetto sul quale mi trovo in maggior sintonia con l'autore è la difesa, ove possibile, delle responsioni anomale, che possono essere conseguenza di una pratica musicale della quale sappiamo troppo poco per poter negare la legittimità di alcuni fenomeni solo a causa della loro rarità. In questi casi è opportuno approfondire nei limiti del possibile l'indagine sull'esistente e resistere alle tendenze sistematicamente normalizzanti di molti editori, che, oltre a modificare inopportunamente i testi, rendono anche più difficile l'analisi statistica delle anomalie, che restano nascoste negli apparati critici.

2 Cf. Fleming, Kopff 1992; Gentili, Lomiento 2003. Per l'applicazione dello stesso principio editoriale a Pindaro cf. Gentili et al. 1995; 2013. Alle critiche mosse a questo approccio da Finglass 2007, 53-6, con richiamo ai principi metrici di ascendenza boeckhiano-maasiana accolti da West 1982, rispondono Gentili, Lomiento, Kopff 2009.

3 Cf. Medda 2017, 1: 226-7; 2: 69-70.

Più delicata è la questione del peso da dare alla colometria dei manoscritti. Lo studio di questo aspetto è effettivamente utile per risalire allo stadio più antico della tradizione per noi raggiungibile, ed è indubbio che il contributo di Aristofane di Bisanzio e degli altri grammatici alessandrini debba essere tenuto in considerazione, visto che si trattava di studiosi dotati di solida formazione culturale, che leggevano una quantità di testi molto più grande di quella che è arrivata sino a noi e che certamente avevano nozioni di metrica. Ma potevano essi arrivare a ricostruire il fraseggio musicale originale di opere messe in scena tra i centocinquanta e i duecento anni prima? Le ragioni per dubitarne sono molte, e attribuire alle divisioni delle masse liriche in righi separati introdotte dagli Alessandrini il valore di paradosi in relazione alla struttura originaria dei canti è una scelta rischiosa. Un indizio rilevante contro questa possibilità è rappresentato dal fatto che nel caso di alcune tragedie di tradizione papiracea più ricca, come le *Fenicie* di Euripide, si può constatare che circolavano copie con colometrie differenti per uno stesso passo, il che dimostra che l'articolazione metrica delle sequenze liriche rappresentava anche nell'antichità un problema, rispetto al quale gli studiosi non avevano elementi decisivi.[4] Anche ammettendo che la divisione in *cola* sia stata introdotta dagli Alessandrini in base alle loro analisi metriche (cosa non certa),[5] non si può escludere che essa potesse essere in molti casi erronea, il che rende legittimo per gli editori moderni proporre sistemazioni differenti (comunque necessarie nei casi in cui il processo di trasmissione del testo ha corrotto la colometria antica).

Al di là di questa controversa questione, sulla quale Galvani difende con coerenza e sobrietà le sue posizioni, il valore del libro sta soprattutto nel dettaglio delle analisi. Galvani offre osservazioni penetranti e riflessioni puntuali su sistemazioni metrico-testuali moderne che lasciano spazio a dubbi, e le sue notazioni risultano utili anche quando si giunga a conclusioni diverse sull'interpretazione da adottare nel singolo passo. Lo spazio di una recensione non consente di andare oltre la segnalazione di alcuni punti di consenso e dissenso. Resta ai lettori il piacere e la sfida di confrontarsi, passo per passo, con le molte difficoltà della metrica eschilea sotto la guida esperta dell'autore.

4 Il fatto è stato messo in evidenza da Battezzato 2008. Per un esame dettagliato delle testimonianze sulla questione cf. soprattutto Prauscello 2006 (con la recensione di Lomiento 2007 e la successiva risposta di Prauscello 2007).

5 Wilamowitz (1907, 141) pensava che Aristofane si fosse ispirato ai criteri del ritmo che gli erano familiari dalla dottrina retorica peripatetica; Irigoin (1958, 33) individuava invece l'obiettivo prioritario nella creazione di una *mise en page* soddisfacente. Parker (2001, 51-2) suggerisce che la divisione in righi potesse servire da supporto alla critica testuale, presentando il testo in sequenze brevi che permettevano di individuare più facilmente le interpolazioni e le corruttele.

Per quanto riguarda le responsioni anomale, appare condivisibile la scelta di mantenere la responsione *cr ~ ia* ai vv. 1450/1470, dove la colometria alternativa di Seng (1995, 9), che risolverebbe il problema con una analisi in chiave eolica, non si raccomanda in vista del contesto. Lo stesso vale per i vv. 1535/1565 (con un margine di incertezza perché il verbo θήγει potrebbe essere sostituito dall'equivalente θηγάνει che ripristinerebbe la regolarità responsiva). Trovo invece qualche difficoltà per quanto riguarda la doppia irregolarità responsiva *ba ia ~ ia cr* dei vv. 404/421, difesa da Galvani con il solo parallelo di *Sept.* 875/883 che in genere gli editori correggono con una ragionevole trasposizione. Il ritocco πάρεισιν al v. 421 di Heath è minimo e continuo a ritenerlo preferibile (l'eliminazione del -ν non necessario è corruzione frequente). Ai vv. 1136-7/1146-7 la difesa della paradosi operata da Galvani ha fondamento: la responsione fra un *doch* e un *kaibel*, cancellata d'autorità da Hermann con la trasposizione μόρον αἠδόνος a 1146, è documentata più volte in Eschilo e non deve soccombere alla regolarizzazione. È vero che in questo caso Dobree offre l'interessante soluzione ἀηδοῦς, che ho preferito nella mia edizione, ma il testo dei manoscritti, mantenuto da Galvani, è senz'altro legittimo. Giusta è anche la scelta di non correggere ἐπεγχέασα, analizzandolo come ⏑ – – –, come proponeva Hermann (1796, 434). La sinizesi di -εα- è documentata in *Eum.* 958 νεανίδων e *Sept.* 327 νέας. Ai vv. 740-1/753-4 la responsione richiede che la sillaba finale di ἀκασκαῖον sia lunga, e Galvani ritiene plausibile che l'ultima sillaba sia da considerare chiusa, ipotizzando la geminazione della nasale. Il fenomeno è attestato nell'epica e nella lirica, ma non in tragedia al di fuori di contesti direttamente ispirati a questi due generi, e i possibili paralleli elencati a p. 138 nota 4 sono tutti dubbi, come Galvani stesso riconosce. È vero però che le correzioni proposte per regolarizzare l'espunzione, come l'inserimento di δ' o τ' dopo ἀκασκαῖον, rendono problematica la sintassi. Si tratta di un caso nel quale ogni scelta è problematica. Certamente da rigettare è la proposta di Thiel (1993, 181-3) di individuare allungamenti simili in *Ag.* 768 (insanabilmente corrotto) e 1470.

Sul versante delle sistemazioni colometriche e delle analisi metriche, un punto che mi crea perplessità è la scelta di interpretare come combinazioni di metri differenti sequenze che, pur se disposte su due righi diversi nei manoscritti, sono rivelate come unitarie dalla sinafia verbale, e appaiono facilmente identificabili con versi ben noti. Ad esempio, qual è il vantaggio di interpretare i vv. 978-9/991-2 come *hem^{f} + 2 ion^{ma}* (p. 153) quando quella sequenza, pronunciata unitariamente come prova la sinafia verbale fra 991 e 992, offre un nitido pentametro dattilico? E perché interpretare (p. 100) i vv. 406a-b/423a-b, anch'essi in sinafia verbale, come *penth^{ia}* / *cr ia* piuttosto che come trimetro giambico? Il problema si pone con particolare urgenza per l'interpretazione della prima coppia strofica della parodo, nella quale

resto convinto che il ritorno alla colometria dei manoscritti proposto da Gentili e Lomiento 2001 e ripreso da Galvani non costituisca un progresso rispetto alla ricostruzione di sequenze dattiliche con inserti giambici operata a partire da Porson, che mi sembra più coerente con il tono epico-citarodico dell'insieme.

Ma, come è normale per Eschilo, ogni verso e ogni analisi metrica possono essere oggetto di controversia. Questo non inficia minimamente il contributo che questo libro apporta agli studi metrici sulla tragedia eschilea, sempre stimolando ulteriore riflessione. Il lettore è costantemente invitato a tenere conto di una serie di dati troppo spesso lasciati in ombra dai metricisti moderni, e a tornare sempre al punto di partenza offerto dai manoscritti. Si tratta di una sana pratica che non può che giovare alla conoscenza della lirica tragica.

e-ISSN 2724-1564

Bibliografia

Battezzato, L. (2008). «Colometria antica e prassi editoriale moderna». *QUCC*, n.s. 90(119), 137-58.

Fleming, T.J.; Kopff, E.C. (1992). «Colometry of Greek Lyric Verse in Tragic Texts». *SIFC*, s. 3, 10(85), 758-70.

Finglass, P.J. (2007). *Pindar, "Pythian" Eleven*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gentili, B. (2004). «Problemi di colometria: Eschilo, *Prometeo* (vv. 526-44; 887-900); *Agamennone* (vv. 104-21)». *Lexis*, 22, 5-16.

Gentili, B.; Lomiento, L. (2001). «Colometria antica e filologia moderna». *QUCC*, n.s. 69(98), 7-22.

Gentili, B.; Lomiento, L. (2003). *Metrica e Ritmica greca*. Milano: Mondadori.

Gentili, B.; Lomiento, L. (2009). «Observations in Hephaestion Addressed to His Cultured Despisers». *QUCC*, n.s. 91(120), 123-8.

Gentili, B. et al. (2013). *Pindaro. Le "Olimpiche"*. Milano: Mondadori.

Hermann, G. (1796). *De metris poetarum Graecorum et Romanorum*. Lipsiae: Fleischer.

Irigoin, J. (1958). *Les scholies métriques de Pindare*. Paris: Champion.

Lomiento, L. (2007). Recensione di Prauscello 2006. *BMCR*,7 aprile.

Lomiento, L; Galvani, G. (2022). «Il dialogo tra Clitemestra e il Coro nella scena finale dell'*Agamennone* (vv. 1407-1576). Struttura strofica, drammaturgia, assetto lirico». Citti, F.; Iannucci, A.; Ziosi, A. (a cura di), *Agamennone Classico e contemporaneo*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 9-40. `http://doi.org/10.30687/978-88-6969-632-9/001`.

Medda, E. (2017). *Eschilo. "Agamennone". Edizione critica, traduzione e commento.* 3 voll. Roma: Bardi Editore.

Parker, L.P.E. (2001). «*Consilium et ratio?* Papyrus A of Bacchylides and Alexandrian Metrical Scholarship». *CQ*, 51, 23-52.

Prauscello, L. (2006). *Singing Alexandria. Music Between Practice and Textual Transmission*. Leiden; Boston: Brill.

Prauscello, L. (2007). Risposta alla recensione di Lomiento 2007. *BMCR*, 14 maggio.

Thiel, R. (1993). *Chor und tragische Handlung im Agamemnon des Aischylos*. Stuttgart: Teubner.

West, M.L. (1982). *Greek Metre*. Oxford: Oxford University Press.

Wilamowitz, U. von (1907). *Einleitung in die griechischen Tragödie*. Berlin: Weidmann.

e-ISSN 2724-1564

e-ISSN 2724-1564

Lexis
Num. 41 (n.s.) – Giugno 2023 – Fasc. 1

Giusto Traina, Anne Vial-Logeay (éds) *L'inventaire du monde de Pline l'Ancien. Des colonnes d'Hercule aux confins de l'Afrique et de l'Asie*

Lucia Visonà
Università degli Studi della Tuscia, Italia

Recensione di Traina, G.; Vial-Logeay, A. (éds) (2022). *L'inventaire du monde de Pline l'Ancien. Des colonnes d'Hercule aux confins de l'Afrique et de l'Asie*. Bordeaux: Ausonius Éditions, 187 pp.

Nella *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio, opera senza eguali nella letteratura antica (come riconosce l'autore stesso che la definisce infatti *novicium*), la geografia occupa un posto importante. Oltre ai cosiddetti libri geografici (3-6) che descrivono il mondo conosciuto attraverso innumerevoli liste di fiumi, popoli e città, i riferimenti spaziali costellano l'intera opera permettendo al lettore di situare i luoghi di provenienza degli elementi della natura descritti e di ammirare la grande estensione delle reti commerciali resa possibile dalla *pax Romana*. Tuttavia, gli studiosi che si sono interessati agli aspetti geografici di questo testo monumentale si sono perlopiù limitati a tentare di ricostruire e localizzare i toponimi antichi. La raccolta di saggi *L'inventaire du monde de Pline l'Ancien*, a cura di Giusto Traina e di Anne Vial-Logeay, mette invece in luce il ruolo strutturante della geografia nell'opera di Plinio, riprendendo l'idea di un 'inventario del mondo' creata da Gian Biagio Conte e resa celebre da Claude Nicolet.

I dieci contributi, esito di un seminario svoltosi all'università Paris-Sorbonne nell'anno accademico 2016-17, esplorano le conoscen-

Peer review
Submitted 2023-06-16
Published 2023-08-04

Open access

Citation Visonà, L. (2023). Review of *L'inventaire du monde de Pline l'Ancien. Des colonnes d'Hercule aux confins de l'Afrique et de l'Asie*, by Traina, G.; Vial-Logeay, A. (éds). *Lexis*, 41 (n.s.), 1, 271-274.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2023/01/013

ze geografiche di Plinio «dalle colonne d'Ercole ai confini dell'Africa e dell'Asia». Dall'insieme dei capitoli risulta evidente che l'utilizzo della geografia in Plinio ha carattere politico, anche se, sottolinea Patrick Le Roux (pp. 23-40), sarebbe sbagliato considerare la *Naturalis historia* un'opera ideologica. La visione del mondo dell'autore è però, inevitabilmente, quella di un cavaliere romano, come viene ricordato nel saggio introduttivo a firma dei due curatori del volume (pp. 9-22). Nella descrizione dell'Italia (3.38-138), analizzata da Marie-Aimée Romieux (pp. 41-52), Plinio crea attraverso documenti greci e latini l'immagine di un territorio unito e sospeso nel tempo, che insieme a Roma forma il nucleo centrale dell'impero, senza più bisogno di esaltare mitologiche origini elleniche. La descrizione della Grecia nel libro 4 viene in un certo senso a completare la riflessione sull'Italia. Come dimostrato da Anne Vial-Logeay (pp. 75-95), nonostante l'insistenza sulla fama di santuari, tradizioni e città, la Grecia di Plinio è sostanzialmente un territorio fragilizzato che ha perso il suo prestigio culturale. La *Naturalis historia* ci presenta una Grecia vista con occhi romani, una provincia in cui l'unico elemento degno di essere descritto è la valle di Tempe, *locus amoenus* cantato dai poeti latini, e soprattutto spazio naturale risparmiato dalla 'superiorità culturale' dell'uomo greco. Emblematico è il diverso trattamento riservato ad Atene e a Roma: se la gloria dell'Urbe non impedisce a Plinio di celebrare per vari paragrafi la capitale dell'impero (3.39-49), sulla polis attica sembra non esserci più niente da dire, e infatti viene menzionata solo rapidamente.

Roma è inoltre al centro di due capitoli. Olivier Devillers si concentra su Campidoglio e Palatino, dimostrando che nel menzionare questi luoghi di potere Plinio si sforza di attenuare la netta distinzione tra Repubblica e Principato rafforzando il ruolo unificatore svolto da Augusto (pp. 53-65). Il contributo di Alexandre Grandazzi (pp. 67-73) analizza invece l'aneddoto dello straordinario anfiteatro di Curione, una *insania e ligno* inaspettatamente inserita nel libro dedicato alle pietre (36.114). Secondo lo studioso, l'edificio farebbe allusione a una costruzione in pietra molto più vicina a Plinio e ai suoi lettori: all'epoca della redazione della *Naturalis historia* era infatti ben visibile nel centro della città l'enorme cantiere del futuro Colosseo. Parlando di Roma, Plinio non si fa quindi solo portavoce di una riflessione politica ma sembra volere anche mettere in guardia il nuovo potere dai rischi legati agli eccessi, secondo lo spirito moralistico che anima la sua opera.

Tre sono i contributi dedicati all'Asia. Francesca Gazzano esamina le testimonianze sulla Lidia, derivanti da tradizioni anche autoctone (pp. 97-120). L'importanza della *Naturalis historia* come *cover text* è infatti innegabile, ma la studiosa propone di leggere le informazioni trasmesse da Plinio anche in un'ottica romana. Riportando stereotipi sulle ricchezze della regione, Plinio intende infatti sottolineare la varietà di prodotti a disposizione dei romani.

Lo stesso sguardo romanocentrico è presente nei passaggi del libro 6 dedicati al Caucaso, analizzati da Nicolas Preud'homme (pp. 121-135). Benché Plinio abbia una migliore conoscenza geografica del territorio rispetto al *De chorografia* di Pomponio Mela di pochi decenni anteriore, la sua descrizione comporta una serie di errori e *cliché*, testimonianza di uno scarso interesse per la regione.

Anche i brani dedicati al mondo iranico, studiati da Omar Coloru (pp. 137-150), ci ripropongono una serie di stereotipi: l'impero partico è un territorio inospitale, i sovrani arsacidi si confondono con i re achemenidi amanti di lusso e piaceri, ma dotati anche di una certa abilità nel costruire palazzi e infrastrutture. In particolare, Plinio si scaglia contro la magia e i magi, descritti come stregoni e ciarlatani. Questo ritratto atemporale dei barbari orientali è solo in apparenza slegato dal contesto politico. In effetti, nel I secolo d. C. sembra prodursi un cambiamento nel mondo partico: le élite si riavvicinano alle tradizioni iraniche abbandonando il filellenismo che aveva fino ad allora contraddistinto la monarchia arsacide. Nella critica ai magi possiamo allora forse scorgere una traccia di una polemica romana nell'ambito delle relazioni romano-partiche di epoca flavia.

Dall'Asia passiamo all'Africa, a cui sono dedicati gli ultimi due contributi. Michèle Coltelloni-Trannoy analizza le descrizioni del continente rilevando le numerose contraddizioni dovute all'utilizzo di fonti diverse ma anche a una scarsa conoscenza del territorio (pp. 151-168). La studiosa sottolinea in particolare il rapporto tra elementi geografici e storia. Gli eventi citati da Plinio costituiscono riferimenti cronologici effimeri perché più che situare i luoghi in una storia, hanno il compito di creare memoria. Anche l'Africa fa quindi parte di questa geografia atemporale da mettere probabilmente in relazione con l'immaginario della Roma eterna che si sviluppa a partire da Augusto.

Il volume si conclude con un interessante articolo di Daniele Salvoldi dedicato alla ricezione o meglio alla *'mise à l'épreuve'* di Plinio (pp. 169-187). Tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, la *Naturalis historia* è infatti ancora un testo imprescindibile per coloro che vogliono esplorare la valle del Nilo. Plinio è quindi citato negli appunti e nelle memorie di viaggio di geografi ed esploratori, punto di partenza di spedizioni scientifiche che hanno l'obiettivo di ritrovare città dimenticate.

Per concludere, *L'inventaire du monde de Pline l'Ancien* è un lavoro assolutamente necessario nel panorama degli studi su Plinio. Ma è anche un esempio brillante di come confrontarsi con testi considerati spesso come serbatoi di fonti e tradizioni, se non come vere e proprie compilazioni, per cogliere in filigrana l'eco del loro tempo.

e-ISSN 2724-1564

Rivista semestrale
Dipartimento di Studi Umanistici
e Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali
Università Ca' Foscari Venezia